DAS

SYSTEM DES VEDÂNTA.

DAS

SYSTEM DES VEDÂNTA

NACH DEN

BRAHMA-SÛTRA'S DES BÂDARÂYANA

UND DEM

KOMMENTARE DES ÇAÑKARA ÜBER DIESELBEN

ALS EIN

KOMPENDIUM DER DOGMATIK DES BRAHMANISMUS

VOM STANDPUNKTE DES ÇAÑKARA AUS

DARGESTELLT VON

DR PAUL DEUSSEN

DRITTE AUFLAGE

ANASTATISCHER DRUCK



LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS
1920

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE.

Die vorliegende Darstellung des Vedântasystemes unterscheidet sich von frühern Unternehmungen ähnlicher Art* zunächst dadurch, dafs sie einen festen und einheitlichen Standpunkt einzunehmen sucht, indem sie sich auf eine Analysis des Hauptwerkes der Vedântaschule, der *Brahmasûtra*'s nebst *Çañkara*'s Kommentar dazu, einschränkt, innerhalb dieser Schranken aber bemüht ist, das System bis in seine letzterreichbaren Verzweigungen hinein zu verfolgen, und

* Colebrooke, On the Philosophy of the Hindus, Part IV, in den Miscellaneous Essays[3], II, p. 350—401 (mit Anmerkungen von Cowell).

Windischmann, Sancara (Bonnae 1833), p. 49—189.

Bruining, Bijdrage tot de kennis van den Vedânta (Leiden 1871), p. 23—98.

Regnaud, Le système Védânta, in der Revue philosophique 1877, p. 588—599; 1878, p. 158—178. 534—550; 1879, p. 413—434.

Die Literatur der Upanishad's und neuere Vedântaschriften siehe S. 82 fg.

dabei den Bedürfnissen einer wissenschaftlichen Durcharbeitung des Materiales und einer auch für weitere Kreise lesbaren Darstellung, soweit dies möglich schien, in gleicher Weise gerecht zu werden. Zu diesem Zwecke mufste manches, worauf der Inder Gewicht legt, verkurzt werden: so insbesondere die exegetischen und praktisch-theologischen Diskussionen; anderes wiederum, was er bei seinen Lesern als bekannt und selbstverständlich voraussetzt, während es für uns neu und mitunter gerade das Wichtigste ist, liefs sich nur durch Kombination gelegentlicher und zerstreuter Aufserungen gewinnen. Vergleiche mit okzidentalischen Philosophemen und Beurteilungen von eigenem Standpunkte aus glaubte ich mir hin und wieder nicht versagen zu sollen, da dieselben überall unmifsverständlich als solche gekennzeichnet sind und somit der objektiven Haltung der Darstellung keinen Abbruch tun. Ausgeschlossen blieben vom gegenwärtigen Plane die zahlreichen und interessanten polemischen Digressionen der *Brahmasûtra*'s, welche eine gesonderte Behandlung erfordern und verdienen; nur da, wo sie auf das System selbst ein neues Licht werfen, wurden sie herbeigezogen, wie dies z. B. bei der Kontroverse mit den *Sâñkhya*'s über die Intelligenz der Weltursache, mit *Kanâda* über die Entstehung des Raumes, mit den Buddhisten idealistischer Richtung über die Realität der Aufsenwelt der Fall war. Anderseits erwuchs eine erhebliche Erweiterung der

Arbeit aus der Notwendigkeit, die vedischen Texte, auf Grund deren das System und insbesondere der erste Teil desselben sich aufbaut, teils in Übersetzung, teils auszugsweise mitzuteilen, da wir eine Bekanntschaft mit denselben bei unsern Lesern nicht in dem Mafse, wie *Çankara* bei den seinigen, voraussetzen durften. Die Zahlenangaben beziehen sich sämtlich auf die Ausgaben in der Bibliotheca Indica, wobei *Bṛih.* Bṛihadâraṇyaka-Upanishad, *Chând.* Chândogya-Up., *Kâṭh.* Kâṭhaka-Up., *Muṇḍ.* Muṇḍaka-Up., *Ait.* Aitareya-Up., *Kaush.* Kaushîtaki-Up., *Taitt.* Taittirîya-Up., *Çvet.* Çvetâçvatara-Up. bedeutet. (Man wolle beachten, dafs in allen indischen Worten *c*, *ch* wie *tsch*, *tschh* und *j*, *jh* wie *dsch*, *dschh* zu sprechen ist.) Einige andere Zugaben bezwecken teils die Erleichterung des Studiums des Originalwerkes: so die Inhaltsübersicht desselben am Schlusse des ersten Kapitels und der Index der Zitate in *Çankara's* Kommentar im Anhange; teils sollen sie denen, welchen die indische Welt noch fremd ist, behilflich sein, sich leichter in derselben zu orientieren: zu diesem Behufe ist eine kurze Übersicht des Vedântasystemes, sowie ein Index der wichtigsten Termini desselben beigefügt worden.

Was den religiösen und philosophischen Wert der hier dargelegten Weltanschauung betrifft, so wollen wir darüber dem Urteile des Lesers nicht vorgreifen: welches Ansehen dieselbe in Indien geniefst, das

mögen die Worte des Madhusûdana-Sarasvatî (Ind. Stud. I, S. 20,18) andeuten: *idam eva sarva-çâstrâṇâṃ mûrdhanyam; çâstra-antaraṃ sarvam asya eva çesha-bhûtam; iti idam eva mumukshubhir âdaraṇîyaṃ, çrî-Çañkara-bhagavat-pâda-udita-prakâreṇa.* „Dieses Lehrbuch „[die *Brahmasûtra*'s des *Bâdarâyaṇa*] ist unter allen „das hauptsächlichste; alle andern Lehrbücher dienen „nur zu seiner Ergänzung; darum sollen es hoch-„halten die nach Erlösung verlangen, und zwar in „der Auffassung, wie sie von des erlauchten *Çañkara* „verehrungswürdigen Füſsen dargelegt worden ist.“

Berlin, im Januar 1883.

P. D.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE.

In den seit Abfassung der ersten Auflage verflossenen fünfundwanzig Jahren haben sich durch fortgesetzte Arbeiten auf dem Gebiete des Vedânta — Sûtra's des Vedânta, 1887; Sechzig Upanishad's, 1897; Geschichte der Philosophie, 1894 und 1899 — meine Anschauungen über Çankara, diesen hellsten Stern am Himmel der indischen Philosophie, so wenig geändert, dafs die vorliegende zweite Auflage, von gelegentlichen Verbesserungen und Literaturnachträgen abgesehen, in allem Wesentlichen und so auch in den Seitenzahlen mit der ersten Auflage übereinstimmt. Nach wie vor scheint es mir von besonderem Werte zu sein, dafs jeder aufgestellte Satz des Systems durch genaue Verweisung auf die Stelle des Originalwerkes seine Rechtfertigung findet. Um diese Zitate auch für diejenigen nutzbar zu machen, welche nicht die Ausgabe in der Bibliotheca Indica, auf deren Seiten

und Zeilen sie sich beziehen, sondern die neuere Ausgabe in der Ânandâçrama Series zur Hand haben, wurde am Schlusse des Werkes eine Konkordanz angehängt, welche es möglich macht, jedes Zitat ohne Zeitverlust und Mühe auch in der Ânandâçrama-Ausgabe aufzufinden.

Kiel, im December 1905.

P. D.

INHALTSVERZEICHNIS.

EINLEITUNG.

ERSTER TEIL:

THEOLOGIE ODER DIE LEHRE VOM BRAHMAN.

ZWEITER TEIL:

KOSMOLOGIE ODER DIE LEHRE VON DER WELT.

DRITTER TEIL

PSYCHOLOGIE ODER DIE LEHRE VON DER SEELE.

VIERTER TEIL:

SAṂSÂRA ODER DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG.

FÜNFTER TEIL:

MOKSHA ODER DIE LEHRE VON DER ERLÖSUNG.

ANHANG.

Behandelte Upanishad-Stellen.

Die Zahlen rechts verweisen auf die Seiten des Werkes

EINLEITUNG.

I. Literarisches.

1. Der Name Vedânta.

Vedânta heifst wörtlich „Ende des Veda" und bezeichnet zunächst die meist als Schlufskapitel der einzelnen Brâhmaṇa's des Veda auftretenden theologisch-philosophischen Abhandlungen, welche später gewöhnlich *Upanishad*, d. h. „(geheime) Sitzung", „Geheimlehre" genannt werden.[1] — Sodann

[1] Vedânta kann ursprünglich entweder 1. „Ende des Veda", oder 2. „Dogmen des Veda" (vgl. *siddhânta*, *râddhânta*), oder 3. „Endziel des Veda" bedeuten. Für letztere Ansicht spricht sich M. Müller (Upanishads I, p. LXXXVI N.) aus; doch setzt dieselbe eine Wertschätzung des Dogmatischen auf Kosten des Rituellen voraus, wie sie für die Zeit der Entstehung des Wortes (das wir schon T Â. p. 817,2 = Muṇḍ. 3,2,6 = Kaiv. 3 und Çvet. 6,22 in völliger Erstarrung antreffen) schwerlich anzunehmen ist. Daher die obige Auffassung (für die wir uns allerdings nicht auf T Â. p. 820,1 berufen dürfen) als die einfachste und natürlichste sich empfiehlt. Der auffallende Umstand, dafs weder *vedânta* noch *upanishad* in ihrer etymologischen Bedeutung zu belegen sind, erklärt sich, wenn wir annehmen, dafs beide ursprünglich populäre Termini der Schülersprache waren und aus dieser erst in einer gewissen Umdeutung in die Sprache des höhern Stils übergingen. Nachdem der Brahmacârin die für seinen künftigen Beruf erforderlichen Gebetsformeln *(mantra)* sowie die Art ihrer Verwendung beim Kultus *(bandhu, brâhmaṇam)* erlernt hatte, so mochte ihm der Guru am Schlusse des Kursus (Ind. Stud. X, 128, vgl. Chând. 4,10—15; — nur zu Ende der Lehrzeit war auch ein Kapitel wie Bṛih. 6,4 möglich) gewisse leicht zu mifsdeutende und daher geheime Mitteilungen über die metaphysische, die Götter tragende und erhaltende Kraft des Gebetes *(brahman)* und über die daraus hervorgehende Übermacht des eigenen Selbstes des Wissenden *(âtman)* über alle Mächte der Natur machen, aus denen im Verlaufe die Brahmavidyâ, Âtmavidyâ erwuchs, und

wird der Name Vedânta in der Umdeutung als „Endziel des Veda“ dem auf den Upanishad's beruhenden theologisch-philosophischen Systeme beigelegt, welches man füglich als die Dogmatik des Brahmanismus bezeichnen kann, und dessen Darstellung uns hier beschäftigen soll. Wir gründen dieselbe, um nicht historisch Verschiedenes zu vermengen, ausschliefslich auf das Hauptwerk der Vedântaschule, die *Çârîraka-mîmâṅsâ-sûtra*'s des Bâdarâyaṇa nebst dem Kommentare des Çaṅkara über dieselben. Da eine Scheidung beider Autoren zurzeit noch nicht als tunlich erscheint, so betrachten wir für die systematische Darstellung ihr Werk als eine solidarische Einheit und zitieren dasselbe in der Folge entweder mit drei Zahlen nach *adhyâya*, *pâda* und *sûtram*, oder mit zwei Zahlen nach Seite und Zeile der Ausgabe von Roer und Râma Nârâyaṇa Vidyâratna in der Bibliotheca Indica, Calcutta 1863.[2]

Zur Charakterisierung der Stellung dieses Werkes und seiner beiden Autoren in der Sanskrit-Literatur mag es zweckdienlich sein, zunächst an einiges Bekannte zu erinnern.[3]

welche die Schüler als den *Vedânta,* d. h. als „den Abschlufs der Lehre“ und der (nicht selten [Mahâbhâratam I, 745] harten) Lehrzeit freudig begrüfsen und bezeichnen mochten. Diese Mitteilungen an den Antevâsin fanden in einer vertraulichen Sitzung, d. h. (im Gegensatze zu *parishad, saṃsad*) in einer „*upanishad*“ statt, ein Ausdruck, der dann ebenso die Bedeutung „Geheimsinn, Geheimname, Geheimlehre“ annahm, wie unser „Kollegium“ aus dem Begriffe der „Versammlung“ zu dem eines „Lehrobjektes“, welches man „lesen“ oder „hören“ kann, übergegangen ist.

[2] Eine Übersetzung desselben existierte 1883 noch nicht, indem weder die Aphorisms of the Vedânta von Ballantyne (Mirzapore 1851) noch die Übersetzung von Banerjea (Calcutta 1870), noch auch die in der *Shaḍ-darçana-cintanikâ* (Bombay, seit 1877) über den Anfang hinausgelangt waren. Auch eine holländische Übertragung von A. Bruining in den „Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van N.-Indië“ geht nur bis zum Schlusse des ersten Adhyâya. Vgl. jetzt Seite 84, n.

[3] Vgl. zum Folgenden: Colebrooke, On the Vedas or sacred writings of the Hindus, As. Res., VIII, 369—476; On the philosophy of the Hindus, Transact. of the R. As. Soc., I, 19—43. 92—118. 439—461, II, 1—39, I, 549—579 (in den Misc. Ess.[2], II, 8 fg., 239 fg.); A. Weber, Indische Literaturgeschichte[2], 1876, S. 8 fg., 219 fg., wo man in den Anmerkungen und in dem Nachtrage die Literatur bis auf 1878 zusammengestellt findet; M. Müller, A History of ancient Sanskrit Literature[2], 1860.

2. Einiges über den Veda.

a) Zur Orientierung.

Der grofse, noch nicht völlig zu übersehende Schriftenkomplex, welcher den Namen *Veda*, d. h. „das (theologische) Wissen“ führt, und dessen Umfang den der Bibel wohl mehr als sechsmal übertreffen mag, gliedert sich zunächst in vier Abteilungen, den *Ṛigveda*, *Sâmaveda*, *Yajurveda* und *Atharvaveda*; bei jedem dieser vier Veden haben wir drei nach Inhalt, Darstellungsform und Zeitalter verschiedene Schriftgattungen zu unterscheiden: 1) die *Saṃhitâ*, 2) das *Brâhmaṇam*, 3) das *Sûtram*; endlich sind die meisten dieser zwölf Abteilungen, je nach den Schulen, denen sie zum Studium dienten, in verschiedenen, mehr oder weniger abweichenden Redaktionen vorhanden, welche man gewöhnlich als die *Çâkhâ*'s, d. h. als „die Zweige“ des Vedabaumes bezeichnet.

Zum Verständnisse dieser komplizierten Verhältnisse wird es förderlich sein, zu unterscheiden zwischen der Gestalt, in welcher der Veda gegenwärtig vorliegt, und dem historischen Entwicklungsgange, durch welchen er zu dieser Gestalt erwachsen ist.

b) Der literarische Bestand des Veda.

Zunächst nun sind die vier Veden in der Form, wie sie uns entgegentreten, nichts anderes als die Manuale der brahmanischen Priester *(ṛitvij)*, welche diesen das zum Opferkultus erforderliche Material an Hymnen und Sprüchen an die Hand geben, sowie den rechten Gebrauch desselben lehren sollen. Zu einer vollständigen Opferhandlung nämlich gehören vier, ihrem Studiengange und Amte nach verschiedene Hauptpriester: 1) der Hotar, welcher die Verse *(ṛic)* der Hymnen rezitiert, um dadurch die Götter zum Genusse des Soma oder sonstigen Opfers einzuladen, 2) der Udgâtar, der die Bereitung und Darbringung des Soma mit seinem Gesange *(sâman)* begleitet, 3) der Adhvaryu, welcher die heilige Handlung vollzieht, während er die entsprechenden Verse und Opfersprüche *(yajus)* hermurmelt, 4) der Brahmân, dem die Beaufsichtigung und Leitung des Ganzen obliegt. Das

kanonische Buch für den Hotar ist der **Rigveda** (wiewohl die Rigveda-samhitâ schon von Haus aus eine weiter greifende, nicht blofs rituelle, sondern literarische Bedeutung hat), das für den Udgâtar der **Sâmaveda**, das für den Adhvaryu der **Yajurveda**, während hingegen der **Atharvaveda** mit dem Brahmán, der alle drei Veden kennen mufs, eigentlich nichts zu tun hat[4] und sich nur zum Scheine in Beziehung zu demselben setzt, um seiner Erhebung zur Dignität eines vierten Veda, die ihm lange Zeit verweigert wurde, Vorschub zu leisten.[5] Praktische Verwendung findet derselbe einerseits beim häuslichen Kultus (Geburt, Hochzeit, Totenbestattung, Krankheiten, Erntesegen, Viehbesprechungen usw.), anderseits bei gewissen Staatsaktionen (Königsweihe, Schlachtsegen, Verwünschung der Feinde usw.); in letzterer Hinsicht ist er der Veda der Kshatriya-Kaste, wie die drei andern Veden die der Brahmanen sind[6], und mag in einem ähnlichen Verhältnisse zum *Purohita* (Hauspriester des Fürsten) gestanden haben, wie jene zu den *Ritvij*'s (vgl. Yâjñavalkya 1,312).

Jeder der genannten Priester bedarf bei seinen Verrichtungen zweierlei, eine Sammlung von Gebetsformeln *(mantra)* und eine Anweisung zur richtigen liturgischen und rituellen Verwendung derselben *(brâhmaṇam)*. Beide finden wir, mit Ausnahme des schwarzen Yajurveda, mehr oder weniger streng

---

[4] **Âpastamba-çrauta-sûtram** 24,16—19: *rigvedena hotâ karoti, sâmavedena udgâtâ, yajurvedena adhvaryuḥ, sarvair brahmâ.* — **Madhusûdana** (Ind. Stud. I, 16,8): *tatra hautra-prayoga' rigvedena, âdhvaryava-prayogo yajurvedena, audgâtra-prayogaḥ sâmavedena, brâhma-yajamâna-prayogau tu atra eva antarbhûtau; atharvavedas tu, yajña-anupayuktaḥ, çânti-paushṭika-abhicâra-âdi-karma-pratipâdakatvena atyanta-vilakshaṇa' eva.*

[5] **Gopatha-brâhmaṇam** I, 2,24: *rigvidam eva hotâram vriṇîshva, yajurvidam adhvaryum, sâmavidam udgâtâram, atharvâñgirovidam brahmâṇam.* — **Atharva-pariçishṭam** 1 (Ind. Stud. I, 296,28): *rakshâṅsi rakshati brahmâ, brahmâ tasmâd atharvavit.* — Vgl. **Vishṇupurâṇam** III, 4 (S. 276, Wilson). — Eine indirekte Anerkennung des vierten Veda durch **Çañkara** findet sich p. 239,2.

[6] In diesem Sinne ist es vielleicht aufzufassen, wenn Brih. 5,13 (Çatap. Br. 14,8,14) neben *uktham, yajus* und *sâman* als viertes *kshatram* erscheint.

voneinander gesondert und in zwei verschiedene Abteilungen verwiesen.

I. Die **Saṃhitâ** jedes Veda ist, wie der Name besagt, eine „Sammlung“ der ihm zugehörigen Mantra's, welche entweder Verse *(ṛic)* oder Gesänge *(sâman)* oder Opfersprüche *(yajus)* sind. So besteht die Ṛigveda-saṃhitâ aus 1017 Hymnen in 10580 Versen, aus welchen der Hotar den für den jedesmaligen Zweck erforderlichen Preisruf *(çastram)* zusammenzustellen hat; die Sâmaveda-saṃhitâ enthält eine, wenn nicht aus der Ṛigveda-saṃhitâ, so doch aus dem dieser zugrunde liegenden Materiale getroffene Auswahl von 1549 (oder mit den Wiederholungen 1810) Versen, welche bis auf 78 sämtlich auch im Ṛigveda sich vorfinden und zum Zwecke des Gesanges *(sâman)* weiterhin in mannigfacher Weise moduliert werden; die Saṃhitâ des weifsen Yajurveda enthält teils Opfersprüche *(yajus)* in Prosa, teils Verse, welche letztere ebenfalls gröfstenteils aus dem Materiale der Ṛigveda-saṃhitâ entnommen sind; hingegen besteht die Atharvaveda-saṃhitâ wiederum aus 760 Hymnen, von denen nur etwa ein Sechstel ihr mit dem Ṛigveda gemeinsam ist, während die übrigen eine selbständige, in vieler Hinsicht ganz eigentümliche Stellung in dem Ganzen der vedischen Mantra-Literatur einnehmen, wovon später. Jede dieser vier Saṃhitâ's ist, je nach den *Çâkhâ*'s oder Schulen, in denen sie studiert wurde, in verschiedenen Rezensionen vorhanden, welche jedoch in der Regel nicht erheblich voneinander abweichen. Anders ist es, wie sogleich zu zeigen, mit der zweiten Abteilung der vedischen Literatur.

II. Das **Brâhmaṇam**, dessen nächste Bestimmung im allgemeinen die ist, den praktischen Gebrauch des in der Saṃhitâ vorliegenden Materiales zu lehren, geht in seiner meist sehr breiten Anlage weit über diesen unmittelbaren Zweck hinaus und zieht mancherlei in seinen Bereich, was man (mit Madhusûdana) unter den drei Kategorien *vidhi*, *arthavâda* und *vedânta* unterbringen kann. 1) Als *vidhi* (d. h. Vorschrift) befiehlt das Brâhmaṇam die Zeremonie, erörtert ihre Veranlassung sowie die Mittel zu ihrer Ausführung und schildert endlich den Gang der heiligen Handlung selbst.

2) Hieran schliefsen sich unter dem Namen *arthavâda* (d. h. Erklärung) die mannigfachsten Erörterungen, welche den Inhalt der Vorschrift exegetisch, polemisch, mythologisch, dogmatisch usw. begründen sollen. 3) Hierbei erhebt sich nun die Betrachtung zu Gedanken philosophischer Art, welche, weil sie meist gegen Ende der Brâhmaṇa's vorkommen, *vedânta* (d. h. Veda-Ende) heifsen. Sie sind der wesentliche Inhalt der Nachträge zu den Brâhmaṇa's, welche *Âraṇyaka*'s heifsen, und deren ursprüngliche (wiewohl nicht streng durchgeführte) Bestimmung gewesen zu sein scheint, für das Leben im Walde (*araṇyam*), welchem der Brahmane im Greisenalter obliegen soll, einen Ersatz für den wenn nicht ganz wegfallenden, so doch wesentlich beschränkten Kultus zu bieten. Wie dem auch sei, Tatsache ist, dafs wir in ihnen vielfach eine wundersame Vergeistigung des Opferkultus antreffen: an die Stelle der praktischen Ausführung der Zeremonie tritt die Meditation über dieselbe und mit ihr eine symbolische Umdeutung, welche dann weiter zu den erhabensten Gedanken hinüberleitet.[7]

[7] Als Beispiel diene der Eingang des (für den Adhvaryu bestimmten) Bṛihad-âraṇyakam, wo das Rofsopfer behandelt wird:

„Om! — Die Morgenröte wahrlich ist des Opferrosses Haupt, die
„Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, sein Rachen das allverbreitete
„Feuer, das Jahr ist der Leib des Opferrosses; der Himmel ist sein Rücken,
„der Luftraum sein Bauch, die Erde seiner Fufse Schemel (Çaṅk.). Die
„Pole sind seine Lenden, die Zwischenpole seine Rippen, die Jahreszeiten
„seine Glieder, Monate und Halbmonate seine Gelenke, Tag und Nacht
„seine Fufse, die Gestirne seine Gebeine, das Gewölk sein Fleisch. Das
„Futter, das es verdaut, sind die Sandwüsten, die Flüsse seine Eingeweide,
„seine Leber und Lungen die Gebirge, Kräuter und Bäume seine Haare;
„die aufsteigende Sonne ist sein Vorderteil, die niedersteigende sein Hinter-
„teil; was es gähnt, das ist Blitz, was es wiehert ist Donner, was es wäs-
„sert, Regen; seine Stimme ist Rede. Der Tag fürwahr entstand nach dem
„Rosse als die Opferschale, die vor ihm stehet: seine Wiege ist in dem
„Weltmeere gen Morgen: die Nacht entstand nach ihm als die Opferschale,
„die hinter ihm stehet: ihre Wiege ist in dem Weltmeere gen Abend; diese
„beiden Schalen entstanden, das Rofs zu umgeben. Als Renner zog es die
„Götter, als Kämpfer die Gandharven, als Rofs die Dämonen, als Pferd
„die Menschen. Der Ozean ist sein Genosse, der Ozean seine Wiege."

Hier tritt an die Stelle des zu opfernden Rosses das Weltall, vielleicht schon mit dem Hintergedanken, dafs der Asket auf die Welt verzichten soll (vgl. Bṛih. 3,5,1. 4,4,22), wie der Hausvater auf die wirkliche Opfer-

Die wichtigsten Stücke dieser Âraṇyaka's hob man später unter dem Namen Upanishad aus ihnen heraus und faſste sie aus den verschiedenen Veden zu einem Ganzen zusammen; ursprünglich aber hat, wie wir annehmen müssen, jede Vedaschule ihr besonderes rituelles und daneben ein mehr oder weniger reiches dogmatisches Textbuch gehabt, und wenn wirklich, wie die Muktikâ-Upanishad (Ind. St. III, 324) behauptet, 21 + 1000 + 109 + 50 = 1180 Çâkhâ's bestanden hätten, so müſste es auch, wie sie daraus folgert, 1180 Upanishad's gegeben haben. In Wirklichkeit stellt sich jedoch die Sache viel einfacher, sofern die Anzahl der Çâkhâ's, die wir wirklich kennen, sich für jeden Veda auf einige wenige beschränkt, deren Textbücher den gemeinsamen rituellen und dogmatischen Stoff in verschiedener Anordnung, Bearbeitung und Ausführung darbieten. So sind uns zum Ṛigveda nur zwei Çâkhâ's näher bekannt, die der *Aitareyin*'s und die der *Kaushîtakin*'s, deren jede ein *Brâhmaṇam* und ein *Âraṇyakam* besitzt, welches letztere die Upanishad der Schule einschlieſst. — Zum Sâmaveda kennen wir für die Brâhmaṇa-Abteilung bis jetzt genau und vollständig nur eine Çâkhâ, die der *Tâṇḍin*'s, auf welche folgende Schriften zurückgehen: a) das *Pañcaviṅça-brâhmaṇam*; b) das *Shaḍviṅça-brâhmaṇam*, welches sich schon durch den Namen als einen Nachtrag dazu zu erkennen gibt; c) auch das noch nicht näher bekannte *Chândogya-brâhmaṇam* dürfen wir wohl der Schule der Tâṇḍin's zuweisen, sofern Çaṅkara, p. 892,9, unter ihrem Namen eine Stelle zitiert, welche nach Râjendralâla Mitra (The Chândogya-Up., Introduction, p. 17 N.) den Anfang des Chândogya-brahmaṇam bildet; d) endlich zitiert Çaṅkara wiederholt die *Chândogya-upanishad* als die der Tâṇḍin's; so Chând. 3.16 (zitiert p. 889,10, 890,8)

gabe. Ebenso lehrt die für den Udgâtar bestimmte Chândogya-Upanishad (1,1) als den wahren *udgîtha* die Silbe „*om*", welche ein Symbol des Brahman (*paramâtma-pratîkam*) ist, erkennen und verehren, und ähnlichen Umdeutungen wird im Aitareya-âraṇyakam (2,1,2) das dem Hotar zugehörige *uktham* (Hymnus) unterworfen. — Vgl Brahmasûtra 3,3, 55—56, wo ausgeführt wird, daſs derartige symbolische Vorstellungen (*pratyaya*) nicht nur innerhalb der Çâkhâ, in der sie vorkommen, sondern allgemeine Gültigkeit haben.

8,13,1 (p. 899,3. 907,7. 908,5) 6,8,7 (p. 923,8). — Ein zweites selbständiges Ritualbuch zum Sâmaveda ist möglicherweise das *Talavakâra-brâhmaṇam* der Jaiminîya-çâkhâ (vgl. die Mitteilungen Çañkara's zur Kena-Up., p. 28, und Burnell's bei Müller, Upanishad's I, p. XC), nach Burnell in fünf Adhyâya's, deren vorletzter die bekannte kleine *Kena-Upanishad* enthält (zitiert p. 70,1.4.10. 163,3. 808,10), während der letzte aus dem *Ârsheya-brâhmaṇam* besteht (zitiert p. 301,8). Die vier übrigen Brâhmaṇa's des Sâmaveda (*Sâmavidhâna*, *Vaṅça*, *Devatâdhyâya*, *Saṃhitopanishad*) können auf den Namen selbständiger Textbücher von Schulen keinen Anspruch machen. — Beim Yajurveda haben wir zwei Formen zu unterscheiden, den schwarzen (d. h. ungeordneten) und den weifsen (geordneten) Yajurveda. Jener enthält den brâhmaṇa-artigen Stoff mit den Mantra's verbunden bereits in der Saṃhitâ; in solcher Form haben uns den Yajurveda die Schulen der *Taittirîyaka*'s (deren Brâhmaṇam und Âraṇyakam blofse Fortsetzungen der Saṃhitâ sind), der *Kaṭha*'s und der *Maitrâyaṇîya*'s überliefert. Das Taittirîya-âraṇyakam enthält am Schlusse zwei Upanishad's, die *Taittirîya-* (Buch VII. VIII. IX) und die *Nârâyaṇîya-Upanishad* (Buch X). Zur Schule der Kaṭha's gehört die *Kâṭhaka-Upanishad*, die heute nur noch in einer Atharva-Rezension vorhanden ist, während sie zu Çañkara's Zeit noch mit den übrigen Texten der Kaṭha's ein Ganzes gebildet zu haben scheint, worüber später; unter dem Namen *Maitri-Upanishad* ist uns ein spätes Produkt von sehr apokryphem Charakter erhalten[8]; den Namen einer vierten Çâkhâ des schwarzen Yajurveda, der *Çvetâçvatara*'s, trägt eine metrisch abgefafste Upanishad sekundären Ursprungs, welche jedoch vielfach von Çañkara als „*Çvetâçvatarâṇâṃ mantropanishad*“ (p. 110,5, vgl. 416,1. 920,4) und dem Anscheine nach auch schon von Bâdarâyaṇa (1,1,11. 1,4,8. 2,3,22) zitiert wird. — Im Gegensatze zu den Çâkhâ's des schwarzen Yajurveda haben die *Vâjasaneyin*'s, die Hauptschule des weifsen Yajurveda,

[8] Çañkara zitiert dieselbe nirgendwo (*Maitreyî-brâhmaṇam* p. 385,8. 1006,5 bedeutet den Abschnitt Bṛih. 2,4 = 4,5); auch der Terminus *Sushumnâ* (Maitr. 6,21) kommt im Kommentar zu den Brahmasûtra's noch nicht vor.

nach Art der übrigen Veden Mantra's und Brâhmaṇa's gesondert; erstere sind in der Vâjasaneyi-saṃhitâ zusammengefafst, letztere bilden den Inhalt des *Çatapatha-brâhmaṇam*, dessen letzter Teil (B. XIV) die gröfste und schönste aller Upanishad's, das *Bṛihad-âraṇyakam* enthält. Ein ihr nahe verwandtes Stück ist (wohl nur wegen seiner metrischen Form) der Vâjasaneyi-saṃhitâ als Buch XL angehängt worden und heifst, nach dem Anfangsworte, die *Îçâ-upanishad:* im Kanon des Anquetil Duperron werden noch vier andere Stücke derselben Saṃhitâ, *Çatarudriyam* (B. XVI), *Purushasûktam* (XXXI), *Tadeva* (XXXII), und *Çivasaṃkalpa* (XXXIV, Anfang) als Upanishad's aufgeführt. — Neben den Vâjasaneyin's zitiert Çañkara dreizehnmal eine andere Schule des weifsen Yajurveda, die *Jâbâla*'s; neun dieser Zitate (p. 222,8. 223,1. 417,11. 988,8 = 991,4. 999,6. 1000,1.3. 1025,8) finden sich, mit erheblichen Varianten, in der heute den Atharva-Upanishad's eingereihten *Jâbâla-Upanishad* wieder, vier andere (924,7 = 1059,1. 931,4 = 933,4) hingegen nicht, so dafs, wie es scheint, dem Çañkara ein vollständigeres Werk dieser Schule vorgelegen hat. Ob Bâdarâyaṇa dieselbe (1,2,32. 4,1,3) zitiert, bleibt ungewifs.[9] — Zum Atharvaveda gehört das *Gopatha-brâhmaṇam*, ein Werk von vorwiegend kompilatorischem Charakter und ohne nähere Beziehungen zur Atharva-saṃhitâ. Bei Çañkara finden wir kein Zitat aus demselben; vielmehr läfst sich vielleicht aus dem Umstande, dafs er zu 3,3,24, p. 889 fg., nicht auch Gopatha-br. II,5,4 berücksichtigt, wahrscheinlich machen, dafs er dieses Werk nicht kannte oder nicht anerkannte. Endlich haben sich an den Atharvaveda, der wohl nicht in dem Grade wie die andern Veden durch zünftige Überwachung vor neuen Eindringlingen geschützt sein mochte, eine lange Reihe meist kurzer Upanishad's angeschlossen, von denen viele einen ganz apokryphen Charakter haben und nichts anderes als die Textbücher späterer indischer Sekten sind.

[9] Çañkara versteht 1,2,32 die Jâbâlopanishad 2, p. 439 und 4,1,3 einen uns unbekannten Text dieser Schule; hingegen nach dem *Vedânta-sûtra-çaiva-bhâshyam* (Pandit, June 1872, p. 19) bezieht sich 1,2,32 und nach der *Vedânta-kaustubha-prabhâ* (Pandit, August 1874, p. 55) bezieht sich 4,1,3 nicht auf die Jâbâla's.

Für den Vedânta sind zwei Upanishad's des Atharvan von hervorragender Bedeutung, die *Muṇḍaka-* und die *Praçna-Upanishad*, welche beide von Bâdarâyaṇa und Çañkara vielfach zitiert werden, während wir aus der im Vedântasâra so stark benutzten *Mâṇḍûkya-Upanishad* merkwürdigerweise kein sicheres Zitat finden.

III. Eine dritte und letzte Stufe der vedischen Literatur bilden die gleichfalls nach Veden und Çâkhâ's (deren Verhältnisse jedoch vielfach verschoben erscheinen) verschiedenen **Sûtra**'s, welche den Inhalt der Brâhmaṇa's, auf denen sie beruhen, abkürzend, systematisierend und vervollständigend zum Zwecke des praktischen Gebrauches zusammenfassen, in kompendiösester Form und in dem lapidaren, ohne Kommentare vielfach ganz unverständlichen Stile, zu welchem sich auch die grammatische und, wie wir demnächst sehen werden, die philosophische Literatur in Indien zugespitzt hat. Die vedischen Sûtra's befassen drei Arten: 1) die *Çrauta-sûtra*'s, welche den öffentlichen Kultus, 2) die *Gṛihya-sûtra*'s, welche die häuslichen Gebräuche (bei Geburt, Hochzeit, Totenbestattung) regeln, und 3) die *Dharma-sûtra*'s, in denen die Pflichten der Kasten und Âçrama's auseinandergesetzt werden, und aus denen die spätern Gesetzbücher des Manu usw. hervorgegangen sind. Wie die Çrauta-sûtra's auf der *Çruti* (d. h. der göttlichen Offenbarung), so beruhen die beiden andern Klassen auf der *Smṛiti* (d. h. der Tradition) und dem *Âcâra* (d. h. dem Usus); über die Bedeutung dieser Ausdrücke in der Terminologie des Vedânta wird weiter unten die Rede sein.

c) Zur Genesis des Veda.

Das älteste Denkmal in diesem ausgebreiteten Literaturkreise (und somit wohl das älteste literarische Denkmal der Menschheit überhaupt) sind die Hymnen des Rigveda, sofern sie, ihrem Hauptbestande nach, in eine Zeit zurückgehen, wo die Inder noch nicht im Gangestale, sondern im Stromgebiete des Indus wohnten, noch keine Kasten, keinen privilegierten Kultus, keine brahmanische Staats- und Lebensordnung kannten, sondern, zu kleinen Stämmen *(viç)* unter meist erblichen Königen vereinigt, ihren Acker bauend, ihre Herden weidend und

sich gegenseitig befehdend ein einfaches, naturfrisches Dasein genossen. Über alle diese Verhältnisse entrollen die Hymnen des Ṛigveda ein anschauliches Bild[10], insbesondere aber können wir in ihnen die Genesis der altindischen Naturreligion durch ihre verschiedenen Phasen hindurch verfolgen, teilweise noch von dem Momente an, wo ihre Götter aus den Naturphänomenen unter der Hand des Sängers kristallisieren, bis dahin, wo der Glaube an sie für den denkenden Teil der Nation zu verblassen beginnt[11] und in den ersten Regungen philosophischer Spekulation seinen Ersatz findet, letzteres besonders in den spätern, zumeist im letzten Maṇḍalam sich vorfindenden Hymnen, deren manche, wie z. B. das Purusha-Lied, Ṛigv. 10,90 (VS. 31. AS. 19,6. TÂ. 3,12), schon die Einwanderung im Gangestale nebst der ihr folgenden Entwicklung des Kastenwesens und der brahmanischen Hierarchie voraussetzen.

Nachdem nämlich die Inder unter mancherlei Kämpfen und Schiebungen, deren poetische Reflexe uns noch im Mahâbhâratam erhalten sind, in der paradiesischen Ebene des Ganges zwischen Himâlaya und Vindhya feste Wohnsitze gewonnen hatten, nahm unter den veränderten äufsern Verhältnissen ihre Lebensordnung eine von der frühern wesentlich verschiedene Gestalt an: zunächst wurde zwischen den *Çûdra*'s, der zurückgedrängten Bevölkerung der Eingeborenen, und den eingewanderten Ariern eine unübersteigbare Scheidewand aufgerichtet; weiter aber erhoben sich über die *Vaiçya*'s, d. h. die Gesamt-

[10] Vgl. darüber die sich gegenseitig ergänzenden Schriften: Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879; Ludwig, Die Mantra-Literatur und das alte Indien (im dritten Bande von Ludwig's Ṛigveda), Prag 1878; Kaegi, Der Ṛigveda, Leipzig 1881; Oldenberg, Die Religion des Veda, Berlin 1894.

[11] Es gibt Lieder im Ṛigveda, welche die Religion mit unverhohlenem Spott behandeln. So unter andern (z. B. Ṛigv. 7,103) auch das Lied Ṛigveda 9,112, das nicht ohne Humor den Gedanken durchführt, dafs, wie die Menschen, so auch der Gott Indra als Egoist seinem Vorteile nachgeht; welches in sehr effektvoller Weise durch den immer wiederkehrenden, wie es scheint, einem religiösen Liede parodierend entlehnten Refrain „*indrâya indo parisrava*" erreicht wird. Grassmann freilich hat diesen Refrain, in dem die Pointe des Ganzen liegt, gestrichen. — Ähnlichen Motiven scheint auch die „Hunde-Liturgie" *(çauva udgitha)* Chând. 1,12 ihren Ursprung zu verdanken.

masse des arischen Stammes, einerseits als die Inhaber der materiellen Macht die *Kshatriya*'s, der Kriegeradel mit den Königen an der Spitze, anderseits die wirklichen oder vermeintlichen Nachkommen der altvedischen Sängerfamilien, welche sich *Brâhmaṇa*'s (Beter, Priester) nannten und den in ihren Familien erblichen Besitz der vedischen Hymnen und des an sie gebundenen Kultus mehr und mehr zu einem Monopol der Religionspflege sowohl als auch der nationalen Erziehung zu gestalten wufsten. Zwar durften nach wie vor alle Mitglieder der drei obern Kasten, sofern sie *Dvija*'s („Zweimalgeborene", durch das Sakrament des *Upanayanam*, der Aufnahme in die brahmanische Kirche, gleichsam Wiedergeborene) waren, Opfer veranstalten und teilweise auch verrichten, aber nur die Brahmanen durften die Opferspeise essen, den Soma trinken und den Opferlohn (*dakshiṇâ*) annehmen, ohne welchen das Opfer nicht wirksam war, nur sie konnten somit *Ṛitvij*'s (Opferpriester für einen andern gegen Entgelt) und *Purohita*'s (fest angestellte Hauspriester der Fürsten) werden. Von diesen Privilegien ihrer Kaste wufsten die Brahmanen einen mit der Zeit mehr und mehr ausgedehnten Gebrauch zu machen. In dem Mafse, wie, durch Konsolidierung der äufsern Verhältnisse, der Wohlstand der Fürsten und des Volkes wuchs, steigerte sich auch das äufsere Gepränge des Kultus: die Zahl der dabei beschäftigten Priester nahm zu, die Namen Brahmán, Hotar, Adhvaryu, Udgâtar, die wir im Ṛigveda erst sporadisch und ohne strenge Sonderung auftauchen sehen, schlossen sich zu einem Systeme zusammen, und jedem dieser Ṛitvij's stand bei einem gröfsern Opfer eine Anzahl von Gehilfen zur Seite.

Je komplizierter aber der Gottesdienst wurde, um so mehr erforderte er eine spezielle Vorbildung, und dieses praktische Bedürfnis wurde mafsgebend für die Gestaltung der vedischen Literatur, — wenn man anders dieses Wort gebrauchen will von einem Zustande, wo an irgend welche schriftliche Aufzeichnung allerdings noch nicht zu denken ist.[12] Nach und

[12] Noch die Upanishad's scheinen ursprünglich nur mündlich überliefert worden zu sein: einerseits finden wir in ihnen Stellen, die nur

nach bildete sich eine feste Tradition über die Verse und Sprüche, mit denen der Adhvaryu seine Manipulationen zu begleiten hatte *(Yajurveda)*, sowie über die Gesänge, die der Udgâtar bei der heiligen Handlung anstimmte *(Sâmaveda)*; endlich durfte auch der Hotar sich nicht mehr mit der Kenntnis der in seiner eigenen Familie erblichen Lieder begnügen; die einzelnen Liederschätze schlossen sich zu Kreisen *(maṇḍalam)*, die Kreise zu einem Ganzen zusammen *(Ṛigveda)*, welches dann noch eine gewisse Zeit hindurch für neu hinzukommende Produktionen offen blieb. — Nicht alle alten Lieder fanden in diesem Kanon Eingang; manche mochten ausgeschlossen bleiben, weil man ihren Inhalt anstöfsig oder sonstwie nicht geeignet fand, andere, weil sie, aus dem Volke entsprungen, durch keine Autorität eines berühmten Sängergeschlechts empfohlen wurden. Zu ihnen gesellten sich immer noch neue Blüten, welche der alte Stamm vedischer Lyrik in der Brâhmaṇa-Periode trieb, und die von dem veränderten Bewufstsein der Zeit deutliche Kunde geben. Aus diesen Materialien, die sich längere Zeit aufserhalb der Schulen durch den Volksmund fortpflanzen mochten (worauf ihre vielfache, besonders metrische Verwahrlosung hindeutet), kam im weitern Verlaufe eine vierte Sammlung *(Atharvaveda)* zustande, welche lange zu kämpfen hatte, ehe sie eine, immer noch bedingte, Anerkennung errang.

Inzwischen waren jene ältern Sammlungen die Grundlage eines gewissen Schulunterrichtes geworden, der mit der Zeit immer fester geregelte Formen annahm. Ursprünglich war es der Vater, welcher seinen Sohn in dem von der Familie überlieferten heiligen Wissen unterwies, so gut er es vermochte (Bṛih. 6,2,4. Chând. 5,3,5), bald aber mochte dieses der zu-

durch eine hinzugedachte Handbewegung verständlich werden (z. B. Bṛih. 1,4,6: *atha iti abhyamanthat;* 2,2,4: *imau eva* [die Ohren] *Gautama-Bharadvâjau, ayam eva Gautamo, 'yaṃ Bharadvâjaḥ* usw.), anderseits werden z. B. Chând. 8,3,5 *satyam* als dreisilbig, Bṛih. 5,14,1 *bhûmir antarikshaṃ dyauḥ* und 5,14,3 *prâṇo 'pâno vyânaḥ* als achtsilbig behandelt. — Im übrigen hat die Frage nach dem Alter der schriftlichen Aufzeichnung für Indien nicht die Bedeutung, welche wir ihr, nach unsern Verhältnissen, beizumessen geneigt sind.

nehmenden Schwierigkeit des Verständnisses der alten Texte, dem immer verwickelter sich gestaltenden Ritual, dem mehr und mehr sich erweiternden Studienkreise gegenüber nicht mehr genügen; man mufste die für irgend eine der zu erlernenden Theorien *(vidyâ)* bewährten Autoritäten aufsuchen, fahrende Schüler *(caraka)* reisten weit umher (Bṛih. 3,3,1), berühmte Wanderlehrer zogen von Ort zu Ort (Kaush. 4,1), und zu manchem Lehrer mochten die Schüler strömen „wie die Wasser zur Tiefe“ (Taitt. 1,4,3). In der Folge erforderte es die Sitte, dafs jeder Ârya eine Reihe von (nach Âpast. dharma-sûtra 1,1,2,16 mindestens zwölf) Jahren im Hause eines Lehrers weilte, die Brâhmaṇa's, um sich auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten, die Kshatriya's und Vaiçya's, um die für ihr späteres Denken und Leben mafsgebenden Einflüsse zu empfangen. Wir müssen annehmen (vgl. Manu 2,241. Çaṅk. ad Bṛih. p. 345,13 fg.), dafs das Erteilen dieses Unterrichts mit der Zeit ausschliefsliches Vorrecht der Brahmanen wurde: nur so erklärt sich der Einflufs ohnegleichen, welchen die Brahmanen auf das indische Volksleben zu gewinnen und zu erhalten wufsten. Wie die äufsere Tracht, so mag auch der Unterricht für die Schüler aus den verschiedenen Kasten ein verschiedener gewesen sein (vgl. Ait. âr. 3,2,6,9: *na apravaktre*). Als Entgelt für denselben verrichteten die Schüler die Haus- und Feldarbeit des Lehrers; sie bedienten die heiligen Feuer (Chând. 4,10,1), hüteten das Vieh des Lehrers (Chând. 4,4,5), sammelten für ihn im Dorfe die üblichen Liebesgaben ein und brachten ihm am Schlusse des Kursus Geschenke dar. In der Zeit, die diese mannigfachen Obliegenheiten ihnen frei liefsen *(guroḥ karma-atiçeshena*, Chând. 8,15), wurde der Veda studiert. Im ganzen mochte es weniger eine Lehrzeit als, wie der Name *Âçrama* zu verstehen gibt, eine „Übungszeit“ sein, bestimmt zur Übung im Gehorsam gegen den Lehrer (wovon exorbitante Beispiele überliefert werden) und in angestrengter, selbstverleugnender Tätigkeit. Es lag in der Tendenz des Brahmanismus, das ganze Leben zu einem solchen *Âçrama* zu gestalten. Nicht alle gingen nach Absolvierung der Lehrzeit dazu über, eine Familie zu gründen: manche blieben im Hause des Lehrers bis an ihr Lebensende *(naishṭhika)*; andere zogen in den Wald,

um sich Entbehrungen und Kasteiungen hinzugeben; noch andere verschmähten auch diese Form einer geregelten Existenz und warfen alles von sich *(saṃnyâsin)*, um als Bettler *(bhikshu)* umherzuschweifen *(parivrâjaka)*. Weiterhin schlofs man die verschiedenen Arten des „*Âçrama*" oder der „religiösen Kasteiung" zu einem Ganzen zusammen, in welchem dasjenige, was Ev. Matth. 19,21 als abrupte Forderung auftritt, zu einem grofsartigen, das ganze Leben umspannenden Systeme ausgebreitet erscheint. Danach sollte das Leben jedes Brâhmaṇa, ja eigentlich das eines jeden Dvija[13], in vier Übungsstadien oder *Âçrama*'s verlaufen: er sollte 1) als *Brahmacârin* im Hause eines Lehrers leben, sodann 2) als *Gṛihastha* der Pflicht, eine Familie zu gründen, Folge leisten, hierauf 3) im Greisenalter dieselbe verlassen, um als *Vânaprastha* (Einsiedler im Walde) mehr und mehr zu steigernden Kasteiungen obzuliegen, und endlich 4) gegen Ende seines Lebens als *Saṃnyâsin (Bhikshu, Parivrâjaka)* aller Erdenbande ledig umherzuwandern und von Almosen zu leben. — Wir wissen nicht, inwieweit die Wirklichkeit diesen idealen Anforderungen entsprochen hat.

Indessen so brahmanische Lehre und Lebensordnung mit immer festern Netzen das Dasein des indischen Volkes umspann, sehen wir im Schofse des Brahmanismus selbst eine Weltanschauung heranreifen, welche, äufserlich an denselben sich anschliefsend, innerlich ihm von Grund aus entgegengesetzt ist. — Schon im Ṛigveda geben sich starke Regungen eines gewissen philosophischen Triebes kund. Wir gewahren ein eigentümliches Suchen und Fragen nach der Einheit, welche zuletzt aller Vielheit zugrunde liegt, wir sehen, wie mancherlei Versuche angestellt werden, das Rätsel der Schöpfung zu lösen, durch den bunten Wechsel der Erscheinungswelt, durch die immer reicher sich entwickelnde Mannigfaltigkeit des vedischen Pantheons hindurch das letzte gestaltlose Prinzip alles Gestalteten zu ergreifen, — bis dann zuletzt die Seele

[13] Eine Beschränkung auf die Brâhmaṇa's scheint aus Manu VI nicht mit Sicherheit zu folgen. Vgl. v. 38.70.97 *brâhmaṇa*, v. 29.32.93 *vipra*; hingegen v. 2 *gṛihasthas tu* usw.; v. 40.85.91.94 *dvija*.

die Einheit da findet und erfafst, wo sie allein zu finden ist, nämlich in der Seele selbst. Hier, in den geheimnisvollen Tiefen der eigenen Brust gewährte der durch die Andacht des Gebetes *(bráhman)* über seine eigene Individualität hinausgehobene Beschauer eine Macht, welche er allen andern Mächten der Schöpfung überlegen fühlte, eine göttliche Kraft, die, wie er empfand, allem irdischen und überirdischen Sein als innerlich regierendes Prinzip *(antaryâmin)* einwohnt, auf der alle Welten und alle Götter beruhen, aus Furcht vor der das Feuer brennt, die Sonne leuchtet, das Gewitter, der Sturmwind und der Tod ihr Werk verrichten (Kâṭh. 6,3), und ohne welche kein Strohhalm von Agni verbrannt, von Vâyu fortgeführt werden kann (Kena 3,19. 23). Dieselbe poetische Gestaltungskraft nun, welche Agni, Indra und Vâyu mit Persönlichkeit umkleidet hatte, eben dieselbe war es, welche dann weiter jene „in niederer Enge nach allen Seiten sich entfaltende, „als Erfreuer der grofsen [Götter] mit Macht wachsende, als „Gott zu den Göttern weithin sich ausbreitende und dieses „Weltall umfassende“ (Ṛigv. 2,24,11) Kraft der Andacht zunächst noch in leicht durchsichtiger Personifikation (als *Bṛihaspati*, *Brahmaṇaspati*), dann aber wahrer, kühner, philosophischer als das *Bráhman* (Gebet), den *Âtman* (Selbst) über alle Götter erhob und diese mit der ganzen übrigen Welt in zahllos variierten Phantasiespielen aus ihm hervorgehen liefs. — Wir dürfen hoffen, bei dem Reichtum der im Ṛigveda, Atharvaveda und den Brâhmaṇa's erhaltenen Texte, mit der Zeit schrittweise verfolgen zu können, wie die im Ṛigveda angeschlagenen Funken philosophischen Lichtes weiter und weiter fortglimmen, bis sie endlich in den Upanishad's zu jener hellen Flamme aufschlagen, die noch heute uns zu erleuchten und zu erwärmen vermag.

Zahlreiche Anzeichen weisen darauf hin, dafs die eigentliche Pflegerin dieser Gedanken ursprünglich nicht sowohl die am Zeremoniell ersättigte Priesterkaste, als vielmehr die der Kshatriya's gewesen ist: immer wieder und wieder begegnen wir in den Upanishad's der Situation, dafs der Brahmane den Kshatriya um Belehrung bittet, welche dieser, nach allerlei Betrachtungen über die Ungehörigkeit eines solchen Verfah-

rens, demselben erteilt (vgl. Bṛih. 2,1. Kaush. 4,1. Bṛih. 6,2. Chând. 5,3. Chând. 5,11. Kaush. 1,1). — Wie dem auch sei, die Brahmanen haben diese neue Lehre vom Brahman und seiner Identität mit dem Âtman sich zu eigen gemacht und, so gut es gehen wollte, mit ihrem System der Werkgerechtigkeit verknüpft, in einer Weise, die wir weiter unten näher kennen lernen werden. Beide Systeme, das rituelle wie das philosophische, pflanzten sich in den Vedaschulen fort, waren innerhalb und aufserhalb der Schule (bei öffentlichen Festen, an den Höfen der Könige usw.) der Gegenstand eifriger Erörterungen und einer nicht selten heftigen Polemik, beide erlitten im Kampfe und gegenseitigen Austausche mancherlei Umwandlungen und Fortbildungen, bis endlich als der Niederschlag dieses reichen geistigen Lebens in den einzelnen Schulen die *Brâhmaṇa*'s nebst den *Upanishad*'s, in welche sie auslaufen, in der Form, in welcher wir sie noch gegenwärtig besitzen, sich bildeten und schliefslich (wohl erst, nachdem ihre praktische Bedeutung schon längst an die Sûtra's übergegangen war) schriftlich aufgezeichnet wurden. Es steht zu hoffen, dafs es mit der Zeit gelingen wird, aus ihnen, wenn auch nicht bis in alle Einzelheiten hinein, den Entwicklungsgang zu rekonstruieren, der in ihnen seinen Endpunkt gefunden hat.

Wir sahen bereits, wie an die ältern Upanishad's, welche die philosophischen Textbücher der einzelnen Çâkhâ's sind, eine lange Reihe jüngerer Produkte dieses Namens sich anschliefst, in denen sich die weitere Fortbildung der religiösen Anschauungen und mit ihr Hand in Hand die Entwicklung eines eigentümlichen Strebens, durch eine gewisse praktische Anschickung (*Yoga* genannt) die Vereinigung mit dem Allgeist schon hier im Leben zu verwirklichen, bis in die Zeit des indischen Sektenlebens hinein verfolgen läfst, und welche, wie es scheint, rein äufserlich, an den Atharvaveda angeschlossen wurden.

3. Die philosophischen Systeme.

Parallel mit diesen Fortbildungen der Vedalehre entstanden schon früh in Indien aus den in den Brâhmaṇa's und ältern

Upanishad's enthaltenen Keimen nebeneinander eine ganze Reihe philosophischer Systeme, welche in mannigfacher, teils sich anlehnender, teils bekämpfender Beziehung zum Veda wie zueinander stehen, und in denen wir alle Schattierungen einer philosophischen Anschauung der Welt von dem krassen und zynischen Materialismus der Cârvâka's an bis hinauf zum orthodoxen Glauben an das Vedawort verfolgen können. Sechs unter ihnen wufsten das Ansehen der Orthodoxie, d. h. der Vereinbarkeit ihrer Lehren mit dem Vedaglauben oder den Schein derselben zu erringen; die übrigen, unter ihnen der Buddhismus, galten für heterodox und ketzerisch. Die sechs orthodoxen Systeme (ein Name, auf welchen in vollem Sinne nur die beiden Mîmâṅsâ's Anspruch machen können) sind folgende:

1) Das Sâṅkhyam des Kapila, dem Buddhismus, wie man annimmt, als Grundlage dienend, eine höchst geistvolle Theorie der Weltentfaltung zum Zwecke der Selbsterkenntnis und daraus folgenden Erlösung, welche jedoch bei einem nicht überwundenen Dualismus zwischen der sich entfaltenden Urmaterie *(prakṛiti, pradhânam)* und einer ursprünglichen Pluralität individueller Geister *(purusha)* stehen bleibt;

2) der Yoga des Patañjali, welcher, das Sâṅkhya-System theistisch umdeutend, den Weg zu weisen unternimmt, um zur Vereinigung mit Gott zu gelangen, indem er in vier Teilen 1. von der Kontemplation *(samâdhi)*, 2. von den Mitteln zu ihrer Erreichung *(sâdhanam)*, 3. von der dadurch erlangten Herrschaft über die Natur *(vibhûti)*, 4. von dem Zustande der Absolutheit *(kaivalyam)* handelt[14];

3) der Nyâya des Gotama, ein System der Logik, welches jedoch alle Gegenstände des indischen Denkens in seinen Bereich zieht und unter seinen sechzehn Kategorien *(pramâṇam*

[14] Das Verhaltnis dieser Lehre zu den Yoga-Upanishad's bleibt noch zu untersuchen; im Saṃkshepa-Çankara-jaya 1,21–27 (Gildemeister, Anthologia[3], p. 88) werden drei Teile des Veda, der *karma-kâṇḍa*, *jñâna-kâṇḍa* und *yoga-kâṇḍa* unterschieden, auf welche sich die drei Systeme des *Jaimini*, *Bâdarâyaṇa* und *Patañjali* beziehen; letzterer erscheint v. 23.24 als eine Inkarnation des *Çesha* (wodurch die Bemerkung Cowell's zu Colebrooke M. E.[2] p. 247 N. 2 ergänzt wird).

Beweis, *prameyam* zu Beweisendes, *saṃçaya* Zweifel usw.) behandelt;

4) das Vaiçeshikam des Kaṇâda, häufig (z. B. im Bhâshâparicchedа, in der Tarkabhâshâ) mit dem Nyâya zu einem Ganzen verwoben, welches eine Entstehung der Welt aus Atomen (*paramâṇu*) lehrt und eine naturwissenschaftliche Klassifizierung des Seienden unter den sechs Kategorien der Substanz, Qualität, Aktion, Identität, Differenz und Inhärenz (*dravyam, guṇa, karman, sâmânyam, viçesha, samavâya*) unternimmt.

Das allmähliche Heranwachsen und Erstarken dieser und anderer Systeme mochte die strengen Anhänger des Veda auch ihrerseits zu einer wissenschaftlichen, systematischen Forschung (*mîmâṅsâ*) über den Inhalt des Veda anregen, woraus

5) die *Karma-mîmâṅsâ, Pûrva-mîmâṅsâ*, gewöhnlich schlechthin Mîmâṅsâ genannte Lehre des Jaimini, als ein System des Werkdienstes, welches die vom Veda gebotene Pflicht (*dharma*) nebst der an sie geknüpften Vergeltung (*phalam*) untersucht, und

6) die *Çârîraka-mîmâṅsâ, Uttara-mîmâṅsâ*, meist nach ihrer Quelle Vedânta genannte Lehre des Bâdarâyaṇa hervorging, welche den Inhalt der Upanishad's zu einem theologisch-philosophischen Systeme verknüpft.

Beide Mîmâṅsâ's mögen gleichzeitig nebeneinander entstanden sein, sofern Jaimini und Bâdarâyaṇa sich wechselseitig, oft zustimmend, oft bekämpfend zitieren, beide Systeme ergänzen sich in der Art, daſs sie vereint die Gesamtheit der vedischen Theologie darstellen, wie denn insbesondere der Vedânta durchaus an dem Vergeltungssysteme der Karma-mîmâṅsâ festhält (vgl. 2,3,42. 3,1,25. 3,2,9 und p. 1076,13), und beide stehen in einem durchgängigen, prinzipiellen Gegensatze, der seinen Grund im Veda selbst hat. Dieser nämlich zerfällt (wie Çaṅkara ad Bṛih. p. 4 fg. ausführt) nach vedântischer Anschauung in zwei Teile, die eine tiefgehende Analogie mit dem Alten und Neuen Testamente zeigen, einem Werkteile (*karma-kâṇḍa*), welcher die Mantra's und Brâhmaṇa's im allgemeinen, und einem Erkenntnisteile (*jñâna-kâṇḍa*), welcher die Upanishad's und was zu ihnen gehört (z. B. das

Agnirahasyam, Çatap. Br. X, worüber zu vergleichen 3,3,44–52, p. 943–952), befafst. Ersterer befiehlt die Werke, d. h. Opfer und sonstige Zeremonien, indem er, wie das Alte Testament, Lohn verheifst und Strafe androht, nur dafs er zumeist, durch Verlegung derselben ins Jenseits, dem Konflikt mit der Erfahrung ausweicht; die Untersuchung dieser Verhältnisse, der religiösen Werke und des durch sie begründeten Verdienstes, welches als ein „neues Moment" *(apûrvam)* in den Komplex der eine jenseitige Vergeltung erheischenden Taten des Menschen tritt, macht den wesentlichen Inhalt der Karma-mîmâṅsâ des Jaimini aus; sie geht dem Vedânta nicht sowohl der Zeit, als der Ordnung nach vorher und wird von Çaṅkara in seinem Kommentare zu den Vedânta-sûtra's häufig als „der erste Teil", „das erste Lehrbuch" zitiert (z. B. p. 848,6. 897,1. 919,9. 944,4. 951,3. 1011,12). Im übrigen ist, wie wir sehen werden (Kap. IV, 3), ihre Kenntnis nicht erforderlich zum Studium des Vedânta, welcher sich allein auf den Erkenntnisteil des Veda, d. h. auf die Upanishad's gründet. Zu diesen verhält sich das Werk des Bâdarâyaṇa wie die christliche Dogmatik zum Neuen Testamente: es untersucht ihre Lehren von Gott, der Welt, der Seele in ihren Ständen der Wanderung und der Erlösung, beseitigt scheinbare Widersprüche derselben, knüpft sie systematisch zusammen und ist vor allem bemüht, dieselben gegen Angriffe der Gegner zu verteidigen. Als solche gelten nicht nur die heterodoxen Philosophen, die Buddhisten (deren Lehre 2,2,18–32 nach ihren verschiedenen Formen geprüft und als eine Ausgeburt des Hasses gegen das Menschengeschlecht p. 581,2 gänzlich verworfen wird), die Jaina's (2,2,33–36), die Pâçupata's (2,2,37–41) und die Pâñcarâtra's (2,2,42–45), sondern auch die Anhänger der übrigen orthodoxen Systeme, wie sich denn Bâdarâyaṇa 2,1,11 prinzipiell gegen jede Möglichkeit ausspricht, die Wahrheit auf dem Wege der Reflexion *(tarka)* zu ergründen. Das Nähere hierüber Kap. V, 2. — Für die Zeitbestimmung des Bâdarâyaṇa ist es wichtig, darauf zu achten, wie er die vier nichtvedischen Systeme behandelt; der Nyâya wird von Bâdarâyaṇa gar nicht erwähnt und nur von Çaṅkara gelegentlich ein paarmal (p. 67,6. 594,1), doch mit Anerkennung,

zitiert, vielleicht, weil er zur Polemik keinen weitern Anhalt bot (doch vgl. ad Brih. p. 801,8); der Yoga kommt, so viel uns bewufst (1,1,19 bedeutet das Wort etwas anderes), aufser 4,2,21 (wo sich indessen „*Yoginaḥ*" zunächst auf Bhag. G.8,23 bezieht) nur noch 2,1,3 vor, wo er kurz mit der Bemerkung abgefertigt wird, dafs das gegen das Sâñkhyam Gesagte auch von ihm gelte; die Vaiçeshika-Lehre wird 2,2,11–17 widerlegt, mit der Bemerkung, dafs man auf sie gar keine Rücksicht zu nehmen habe, weil doch keiner sie annehme (2,2,17: *aparigrahâc ca atyantam anapekshâ*), ein Beweis, dafs zur Zeit oder im Lande des Bâdarâyaṇa die Lehre Kaṇâda's darnieder lag. Umgekehrt müssen wir aus der Art, wie er das Sâñkhyam behandelt, schliefsen, dafs dieses (durch Autoritäten wie Manu und das Mahâbhâratam empfohlene) System zu seiner Zeit in hohem Ansehen stand. Bei jeder Gelegenheit kommt er auf dasselbe zurück, teils in längeren Ausführungen (wie 1,1,5–11. 1,4,1–13. 2,1,1–12. 2,2,1–10), teils in vereinzelten Hinweisungen (1,1,18. 1,2,19. 1,2,22. 1,3,3. 1,3,11. 1,4,28. 2,1,29. 2,3,51. 4,2,21), wobei zuweilen andere damit zusammengefafst werden (2,1,3 und 4,2,21 der Yoga, 2,1,29 und 2,3,51 das Vaiçeshikam, 2,1,4–11 die Reflexionssysteme im allgemeinen), und wiederholt (1,4,28. 2,1,12) die Bemerkung gemacht wird, dafs mit dem Sâñkhya-Systeme auch die übrigen alle besprochen seien.[15] Bemerkenswert ist es, dafs Bâdarâyaṇa keines der andern Systeme (ausgenommen den Yoga 2,1,3 und die Yogin's

[15] Vgl. Çañkara zu 1,4,28, p. 403: „Von «*îkshater na açabdam*» „(1,1,5) an ist die Lehre vom Pradhânam [Urmaterie der Sâñkhya's] als „der Weltursache auch von den Sûtra's [nicht blofs im Kommentar] immer „wieder und wieder geprüft und widerlegt worden; denn diese Behauptung „findet eine Stütze in gewissen Vedânta-[Upanishad-]Stellen, welche scheinbar für sie sprechen, und diese könnten auf den ersten Blick den Ungeübten täuschen. Auch kommt gedachte Lehre dadurch, dafs sie die „Identität von Ursache und Wirkung annimmt, der Vedântalehre nahe und „ist daher von Devala und einigen andern Verfassern von *Dharmasûtra's* „in ihren Schriften angenommen worden; darum ist an ihre Widerlegung „so viel mehr Mühe verwendet worden, als an die Widerlegung des Atomismus [des Kanâda] und anderer Lehren." — Vgl. p. 440,6: „Die Atomlehre und andere sind [im Gegensatze zum Sâñkhyam] von Gelehrten, wie „Manu und Vyâsa, auch nicht teilweise angenommen worden."

4,2,21, welche dem Veda schon näher stehen) und keinen ihrer Urheber mit Namen nennt, ja auch es vermeidet, die üblichen Bezeichnungen für ihre Grundbegriffe in den Mund zu nehmen, wie er denn statt *pradhânam* (Urmaterie der Sâñkhya's) vielmehr *smârtam* (1,2,19), *anumânam* (1,1,18. 1,3,3), *ânumânikam* (1,4,1) „das Überlieferte“, „das Erschlossene“ sagt, wohingegen *pradhânam* bei ihm 3,3,11 das Brahman bedeutet. Je mehr er aber beflissen ist, die Namen der Gegner der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, um so häufiger nennt er, meist bei Erörterung kleiner Differenzen zwischen ihnen, die Lehrer der beiden Mimâṅsâ-Schulen. Als solche treten bei ihm auf: *Bâdarâyaṇa* (1,3,26. 1,3,33. 3,2,41. 3,4,1. 3,4,8. 3,4,19. 4,3,15. 4,4,7. 4,4,12), *Jaimini* (1,2,28. 1,2,31. 1,3,31. 1,4,18. 3,2,40. 3,4,2. 3,4,18. 3,4,40. 4,3,12. 4,4,5. 4,4,11), *Bâdari* (1,2,30. 3,1,11. 4,3,7. 4,4,10), *Auḍulomi* (1,4,21. 3,4,45. 4,4,6), *Âçmarathya* (1,2,29. 1,4,20), *Kâçakṛitsna* (1,4,22), *Kârshṇâjini* (3,1,9) und *Âtreya* (3,4,44). — Es sind dies, bis auf zwei Ausnahmen (1,1,30. 1,3,35), überhaupt die einzigen nomina propria, die in den Sûtra's des Bâdarâyaṇa vorkommen.

Als Erkenntnisquellen dienen unserm Autor die *Çruti* und, in zweiter Linie, zur Bestätigung und ohne bindende Kraft, die *Smṛiti* (wobei er höchst seltsamerweise die Namen, welche in den andern Systemen zur Bezeichnung der natürlichen Erkenntnisquellen dienen, zu den seinigen umdeutet, so dafs wiederholt bei ihm *pratyaksham* (die Wahrnehmung) für Çruti und *anumânam* (die Folgerung) für Smṛiti gesagt wird (1,3,28. 3,2,24. 4,4,20), und zwar, wie Çañkara p. 287,11 erklärt, weil letztere einer Erkenntnisbasis (*prâmâṇyam*) bedürfe, erstere hingegen nicht. Unter *Çruti* (Offenbarung, heilige Schrift) versteht Bâdarâyaṇa nicht nur die ältern Upanishad's, Bṛihadâraṇyaka, Chândogya, Kâṭhaka, Kaushîtaki (2,3,41), Aitareya (1,1,5), Taittirîya (1,1,15) u. a., sondern auch gewisse Upanishad's des Atharvaveda, wie besonders die häufig zitierten Muṇḍaka und Praçna, ja sogar Produkte so späten Ursprungs wie die Çvetâçvatara- (1,1,11. 1,4,8. 2,3,22) und vielleicht gar die Jâbâla-Upanishad (1,2,32. 4,1,3); auf eine unbekannte Upanishad des Atharvan bezieht sich 3,3,25. Angemerkt zu werden verdient noch, dafs das Sûtram 2,3,43 auf einen Vers

des Atharva-Veda anspielt, der sich in der gedruckten Rezension desselben nicht vorfindet. Unter *Smṛiti* (Tradition) versteht unser Autor, nach Çañkara, von dessen Erklärungen wir bei allen Zitaten völlig abhängig sind, das Sâñkhya- und Yoga-System (4,2,21), das Mahâbhâratam, besonders die Bhagavadgîtâ genannte Episode desselben, das Gesetzbuch des Manu und vielleicht noch anderes (vgl. 4,3,11). Daneben erscheint 3,4,43 das Herkommen (*âcâra*; vgl. 3,4,3. 3,3,3). Als vollkommen bekannt werden die nach den Vedaschulen (*çâkhâ's*) verschiedenen Rezensionen desselben Çruti-Werkes erwähnt: so berücksichtigt Bâdarâyaṇa insbesondere die Übereinstimmung und Verschiedenheit in der Kâṇva- und Mâdhyandina-Rezension[16] der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad (1,2,20 *ubhaye*; 1,4,13 *asati anne*), wie denn das häufig vorkommende „Einige" (*eke*) meist auf die Unterschiede der Vedaschulen sich bezieht (1,4,9. 3,2,2. 3,2,13. 4,1,17, und so *anye* 3,3,27), zuweilen aber auch verschiedene Schriftsteller (4,2,13. 2,3,15) und Mîmâṅsâ-Lehrer (3,1,15. 3,4,43) und einmal sogar (3,3,53) etwas ganz anderes, nämlich die Materialisten bedeutet. — Sein eigenes Werk zitiert unser Autor durch die Worte „*tad uktam*" (darüber ist gesprochen worden), durch welche er 1,3,21 auf 1,2,7, ferner 2,1,31 auf 2,1,27 und 3,3,8 auf 3,3,7 zurückweist, ebenso wie durch das gleichbedeutende „*tad vyâkhyâtam*" 1,4,17 auf 1,4,31. — Weiter dient aber dieselbe Formel „*tad uktam*" häufig, um auf die Karma-sûtra's des Jaimini zu verweisen, so 3,3,33 (Jaim. 3,3,9), 3,4,42 (Jaim. 1,3,8-9), 3,3,26 (p. 903,9: *dvâdaçalakshaṇyâm*), 3,3,43 (p. 942,5: *saṅkarshe*), 3,3,44 *tadapi* (Jaim. 3,3,14), 3,3,50 (p. 951,3: *prathame kâṇḍe*), woraus man vielleicht schliefsen darf, dafs die Werke des Jaimini und Bâdarâyaṇa, von denen ja auch jeder sowohl sich selbst als den andern mit Namen zitiert, von einem spätern Redaktor im Sinne eines einheitlichen Ganzen überarbeitet und mit den erwähnten und andern Zusätzen

[16] Beide werden von Çaṅkara p. 1098,14 als besondere Çâkhâ's unterschieden, während hingegen p. 882,6 als zur selben Çâkhâ der Vâjasaneyin's gehörig Bṛih. 5,6,1 nach der Kâṇva-Rezension und Çatap. Br. 10,6,3,2 nach der Mâdhyandina-Rezension (vielleicht identisch mit der Kâṇva-Rezension?) zitiert werden.

versehen worden seien.[17] Auf einen solchen würde der (nach Colebrooke M. E.[3] p. 352) neben Bâdarâyaṇa vorkommende Autorname *Vyâsa* (der Ordner) vortrefflich passen, und derselbe könnte ganz wohl Vyâsa, der Vater des Çuka, Lehrers des Gauḍapâda, Lehrers des Govinda, Lehrers des Çañkara, und damit 200-300 Jahre älter als sein Kommentatôr Çañkara sein (Windischmann, Sanc. p. 85), wiewohl Çañkara unter Vyâsa an allen Stellen, wo dieser Name vorkommt (p. 313,9. 440,6. 690,11. 764,10 und *Vedavyâsa* p. 298,5, vgl. Mahâbh. XII, 7660), wohl nur den Redaktor des Mahâbhâratam versteht, während er den Autor der Sûtra's p. 1153,8 *bhagavân Bâdarâyaṇa-âcârya* nennt.

4. Form der Brahma-sûtra's; Çañkara's Kommentar.

Nach diesen Andeutungen, welche bei einer erst in Zukunft möglichen Bestimmung der Abfassungszeit unseres Werks von Nutzen sein können, wenden wir uns zur Betrachtung seiner Form, welche eine sehr wunderliche ist. Dasselbe ist, wie auch die Grundwerke der übrigen philosophischen Systeme Indiens

[17] In dieser Vereinigung scheint das Werk des Jaimini und Bâdarâyaṇa von Upavarsha kommentiert worden zu sein, auf dessen Arbeit die Kommentare des Çabarasvâmin und Çañkara beruhen mögen. Vgl. p. 953,2: „Wir schreiten nunmehr zu einer Untersuchung der Un- „sterblichkeit der Seele, zum Zwecke der Lehre von ihrer Bindung und „Erlösung. Denn bestände die Seele nicht über den Leib hinaus, so wären „Gebote, welche den Lohn in einer andern Welt verheifsen, nicht zulässig, „und noch viel weniger liefse sich beweisen, dafs die Seele mit Brahman „identisch ist. Aber ist nicht das Bestehen der Seele über den Leib hin- „aus und ihr Geniefsen der von der Schriftlehre verheifsenen Frucht schon „zu Anfang des Lehrbuches im ersten Pâda [nämlich zu Jaim. 1,1,5] be- „sprochen worden? — Allerdings, doch nur von dem Kommentator *(bhâshyakṛit)*, nicht aber findet sich daselbst ein Sûtram über das Fortbestehen „der Seele. Hier hingegen wird ihr Fortbestehen, nach vorherigem Er- „wähnen der Einwürfe, von dem Verfasser der Sûtra's *(sûtrakṛit)* selbst fest- „gestellt. Von hier eben hat es der Lehrer Çabarasvâmin entnommen und „im Pramâṇalakshaṇam [dem ersten Buche des Jaimini, und zwar zu 1,1,5 „p. 18—24] auseinandergesetzt. Daher auch der ehrwürdige Upavarsha im „ersten Lehrbuche, wo er das Fortbestehen der Seele ausspricht, darauf ver- „weist, indem er sagt: «Im Çârîrakam [d. h. in den Brahmasûtra's] werden „wir es erklären.» Und so wird denn hier, nach Betrachtung der auf Vorschrift „beruhenden Verehrungen, das Fortbestehen der Seele in Betracht gezogen, „um zu zeigen, dafs diese Lehre zu dem ganzen Lehrkanon zugehörig ist."

abgefafst in einer Reihe von *sûtra*'s, welches Wort „Faden“ (von *sîv* = lat. *suere*) bedeutet und hier wohl am einfachsten verstanden wird als die beim Weben ausgespannte Kette der Fäden, welche den Grund des Gewebes bildet, zu diesem aber erst durch die Einführung des Einschlages wird[18], ebenso wie die Sûtra's zu einem zusammenhängenden Ganzen erst durch die in mündlichem oder schriftlichem Vortrage sie durchschlingenden Erklärungen. Denn ohne diese sind die 555 meist aus zwei bis drei Worten bestehenden Sûtra's, in denen unser Autor das ganze Vedântasystem darlegt, schlechterdings unverständlich, zumal dieselben nicht sowohl die Schlagworte des Systems enthalten, als vielmehr Stichworte, zum Anhalte für das Gedächtnis, welche selten das Hauptsächliche, häufig etwas ganz Nebensächliches hervorheben, vielfach auch eine ganz allgemeine, nichtssagende Form haben, die auf die verschiedensten Umstände pafst und dem Ausleger alles überläfst. Daher kehrt auch oft dasselbe Sûtram wieder; so z. B. *smṛiteç ca* 1,2,6. 4,3,11: *çruteç ca* 3,4,4. 3,4,46: *darçayati ca* 3,3,4. 3,3,22; *sva-paksha-doshâc ca* 2,1,10. 2,1,29; *ubhayathâ ca doshât* 2,2,16. 2,2,23; *darçanâc ca* 3,1,20. 3,2,21. 3,3,48. 3,3,66. 4,3,13, also fünfmal, und zwar, wenn wir dem Kommentator glauben sollen, wie wir es wohl müssen, in verschiedener Bedeutung, indem *darçanâc ca* in der Regel (3,2,21. 4,3,13 vgl. 1,3,30) bedeutet: „weil die Schrift es lehrt“, hingegen 3,1,20. 2,2,15 und 4,2,1: „weil die Erfahrung es zeigt“ und 3,3,48: „weil man es (aus den Merkmalen) ersieht“. Ebenso haben wir zweimal das Sûtram *gauṇyasambhavât* (2,3,3. 2,4,2), und zwar, wie Çañkara selbst hervorhebt (p. 706,9), in ganz entgegengesetztem Sinne. So heifst *anumânam* gewöhnlich „die Smṛiti“ (z. B. 1,3,28. 3,2,24. 4,4,20), dann aber auch zur Abwechslung ist es Synonym von *pradhânam* (Urmaterie der Sâñkhya's) in 1,3,3; so bedeutet *itara* 1,1,16. 2,1,21 die individuelle, aber 2,3,21 die höchste Seele und wiederum 4,1,14 „das gute Werk“; und *prakaraṇât* heifst 1,2,10 und 1,3,6 „weil davon die Rede ist“,

[18] Vgl. p. 622,2: *tathâ sûtrair ûrṇâ-âdibhiç ca vicitrân kambalân vitanvate.* Sûtram heifst geradezu „Text“ ad Bṛih. p. 266,5: *sûtra-bhûtâḥ* (dienen als Text) *sañkshepataḥ prakâçakatrâd ime mantrâḥ; sûcayati, asûsûcat* usw. wird in der Regel von dem Verfasser der *sûtra*'s gesagt. — Man vergleiche auch unser „Text“ von *texere*, weben und das chinesische *king* „Aufzug eines Gewebes“ (Schott, Chin. Lit., S. 3).

hingegen 4,4,17 „weil er damit betraut ist“. Hierzu kommt eine absonderliche Neigung zu seltsamen Wörtern und Wendungen, wobei häufig ein anderes Wort gewählt wird, als es die zur Besprechung herangezogene und mitunter allein durch das betreffende Wort indizierte Upanishadstelle bietet; so 1,1,24 *caraṇa* statt *pâda* (Chând. 3,12,6); 1,3,1 *sva* statt *âtman*, *bhû* statt *pṛithivî* (Muṇḍ. 2,2,5); 1,3,2 *upa-sarp* statt *upa-i* (Muṇḍ. 3,2,8); 1,3,10 *ambara* statt *âkâça* (Bṛih. 3,8,7); 1,3,39 *kampana* statt *ejati* (Kâṭh. 6,2); 1,4,24 *abhidhyâ* statt *akâmayata* (Taitt. 2,6), *aikshata* (Chând. 6,2,3); 4,2,4 *upagama* statt *abhisamâyanti* (Bṛih. 4,3,38); 4,3,2 *abda* statt *saṃvatsara* (Chând. 5,10,2); 4,3,3 *taḍit* statt *vidyut* (Chând. 5,10,2) usw.[19]

Dieser Thatbestand der Brahma-sûtra's läfst sich weder aus dem Streben nach Kürze, noch aus einer Vorliebe für charakteristische Ausdrucksweise hinlänglich erklären. Vielmehr müssen wir annehmen, dafs der oder die Verfasser absichtlich das Dunkle suchten, um ihr die Geheimlehre des Veda behandelndes Werk allen denen unzugänglich zu machen, welchen es nicht durch die Erklärungen eines Lehrers erschlossen wurde. Aus solchen, dieser Absicht gemäfs ursprünglich wohl nur mündlichen Erklärungen mochten sich dann mit der Zeit die geschriebenen Kommentare über unser Werk entwickeln, welche Colebrooke (Misc. Ess.², p. 332. 334) aufzählt, und von denen uns für jetzt nur der des Çaṅkara zugänglich ist. Wir müssen daher annoch darauf verzichten, Bâdarâyaṇa's Lehre und Çaṅkara's Auslegung derselben aus-

[19] An seltenen, zum Teil nicht weiter belegbaren Wörtern und Wendungen merken wir noch folgende an: 1,1,5 und 1,3,13 *îkshati* als Substantiv, 1,1,25 *nigada*; 1,1,31 *upâsâ* statt *upâsanâ*; 1,2,4 *karma-kartṛi* für *prâpya-prâpaka*; 1,2,7 *arbhaka*, *okas*; 1,2,26 *dṛishṭi*; 1,1,30 *çâstra-dṛishṭi*; 1,3,4 *prâṇabhṛit* „individuelle Seele“; 1,3,34 *çuc*; 2,1,16 *avaram* statt *kâryam* (Wirkung); 2,1,26 *kopa* Erschütterung (der Autorität der Schrift); 2,3,1 *viyat* für *âkâça*; 2,3,8 *mâtariçvan* für *vâyu*; 2,3,10 *tejas* für *agni*; 2,4,9 *kriyâ*, Organ, für *karaṇam*; 2,4,20 *sañjñâ-mûrti-kḷipti* für das übliche *nâma-rûpa-kalpanam*; 3,1,1 *raṅhati*; 3,1,8 *anuçaya* „Werkrest“ (*bhuktaphalât karmaṇo 'tiriktam karma*, Çaṅk. p. 760,5); 3,1,21 *saṃçokaja* für *svedaja*; 3,1,22 *sâbhâvya*; 3,2,10 *mugdha* für *mûrchita* (ohnmächtig); 3,3,3 *sava*; 3,3,25 *vedha*; 3,3,57 *bhûman* = *samasta*; 4,2,4 *adhyaksha* „individuelle Seele“; 4,2,7 *sṛiti* Weg; 4,2,17 *çesha* Folge; 4,3,1 *prathiti* Verkündigung; 4,3,7 *kâryam* für *aparam brahma*.

einander zu halten, so dafs unsere Darstellung streng genommen nur eine solche des Vedântasystems vom Standpunkte des Çañkara aus ist. Übrigens befindet sich derselbe nirgendwo mit den Sûtra's in Widerspruch (es wäre denn 1,1,19, worüber wir Kapitel IX, 5 handeln werden, und etwa noch p. 870,5, wo *âdhyânâya* durch *samyagdarçana-artham* erklärt wird, und p. 908,12, wo der Ausleger dem *ubhayathâ* ein *ubhayathâ-vibhâgena* substituiert), wohl aber liegt 3,1,13 p. 764,3 der merkwürdige Fall vor, dafs bei Besprechung von Kâṭh. 2,6 Çañkara die Worte „*punaḥ punar vaçam âpadyate me*" mit Bâdarâyaṇa unrichtigerweise auf Höllenstrafen bezieht, während er dieselben Worte in seinem Kommentare zu Kâṭh. 2,6 p. 96,14 richtig von einem wiederholten Geborenwerden und Sterben versteht. Hin und wieder ist seine Erklärung eines Sûtram zweifelnd (z. B. 2,4,12. 3,2,33), an folgenden Stellen gibt er (oder geben die verschiedenen Überarbeiter) eine doppelte Erklärung: 1,1,12–19. 1,1,31. 1,3,27. 1,4,3. 2,2,39–40. 2,4,5–6. 3,1,7. 3,2,22. 3,2,33. 3,3,16–17. 3,3,26. 3,3,35. 3,3,64; zu 1,1,23 bekämpft er (p. 141,7 fg.) die Beziehung des Sûtram auf Bṛih. 4,4,18 Chând. 6,8,2 statt auf Chând. 1,10,9; zu 1,4,26 merkt er an, dafs es manche als zwei Sûtra's behandeln; zu 1,2,26 und 2,1,15 bespricht er eine varia lectio des Sûtram, zu 2,4,2. 3,3,38 und 3,3,57 eine andere Auffassung desselben; 3,2,11–21 betrachtet er als zusammengehörig und verwirft, unter sehr eingehenden Erörterungen, die Meinung derer, welche daraus zwei Abschnitte (*adhikaraṇa*), nämlich 11–14 und 15–21 machen; noch merkwürdiger und auf tiefgehende prinzipielle Differenzen der Ausleger hindeutend ist es, wenn Çañkara p. 1124,9 die Meinung anderer erwähnt und weiterhin ausführlich widerlegt, welche den Siddhânta (die endgültige Meinung) nicht in der Anschauung des Bâdarâyaṇa 4,3,7–11, sondern in der hinterherfolgenden des Jaimini 4,3,12–14 ausgesprochen finden wollen, was vorauszusetzen scheint, dafs für sie Bâdarâyaṇa nicht als letzter Autor des Werkes galt, und zu den oben (S. 25) erwähnten Bezeichnungen der Karma-mîmâṅsâ als Teil des eigenen Werkes und des Autors als *Vyâsa* stimmen würde.

Der Kommentar des Çañkara hat, wie wir anzunehmen

Grund haben, mehrfache Interpolationen erlitten, namentlich im ersten Teile, wo dieselben gewöhnlich durch ein *apara' âha* angefügt werden. Eine Verfolgung dieses Themas würde zu weit führen, daher wir hier nur kurz die Stellen namhaft machen, in denen wir Zusätze von fremder Hand zu erkennen glauben: 1) p. 122,9–129,5, worüber wir Kap. IX, 5 handeln werden; 2) p. 141,7–142,3 scheint polemischer Zusatz eines andern zu sein, vgl. p. 138,12; 3) p. 150,10–151,5. ohne Zweifel eine Interpolation; 4) p. 153,5–154,2 wiederholt ein „*apara*", der daran Anstofs nahm, dafs Brahman im Himmel, statt jenseits des Himmels sei, Çañkara's Worte, indem er sie dabei verbessert; 5) p. 163,11 folgt mit den Worten: „*atharâ — asya ayam anyo 'rthaḥ*" eine ganz andere Erklärung des Sûtram, möglicherweise von fremder Hand; 6) p. 184,1–185,17: ein „*apara*" bestreitet die vorher gemachte Anwendung des Verses Muṇḍ. 3,1,1 und erklärt ihn mit Berufung auf das Paiñgi-rahasya-brâhmaṇam in anderm Sinne; hierbei zitiert er Bṛih. 4,5,15 nach den Mâdhyandina's, während Çañkara diese Stelle gewöhnlich nach den Kâṇva's (oder an ihrer Statt 2,4,14 Mâdhy.) zu zitieren pflegt, p. 111,4. 199,12. 395,3. Das Motiv dieser Ausführung scheint aus p. 232,12 entnommen zu sein; 3,3,34 wird sie ebenso ignoriert, wie der Zusatz p. 122,9–129,5 in 3,3,11–13; 7) p. 228,2–6 offenbar Zusatz eines Interpolators, nach welchem die Brücke „*setu*" in Muṇḍ. 2,2,5 die Erkenntnis des Brahman und nicht das Brahman selbst ist, auf welches doch der Ausdruck vorher, p. 227,10, und ebenso wieder später, p. 834,11, bezogen wird: 8) p. 247,3 (wohl nur bis 247,7) behauptet ein „*apara*", der *jîvaghana* sei nicht der *jîva*, wie vorher erklärt wird, sondern *brahmaloka*. Auf einer Fusion beider Ansichten scheint die Auffassung des *jîvaghana* als Hiraṇyagarbha im Kommentar zu Praçna 5,5 zu beruhen.

5. Die Zitate in Çañkara's Kommentar.

Von besonderem Interesse ist es, die zahlreichen, gewöhnlich ohne nähere Quellenangabe durch ein blofses „*çrûyate*", „*smaryate*" etc. angeführten, übrigens aber meist wortgetreuen Zitate, mit denen Çañkara's Kommentar in allen seinen Tei-

len durchzogen ist, auf ihren Ursprung zurückzuführen, teils, weil erst hierdurch ein volles Verständnis des Textes ermöglicht wird[20], teils weil eine genaue Feststellung der Schriften, die Çañkara benutzt und nicht benutzt, zu allerlei wertvollen Folgerungen über die Echtheit der übrigen, dem Çañkara zugeschriebenen Schriften, über etwaige Interpolationen des Kommentars, über Verwebung älterer Vorarbeiten in denselben usw. behilflich sein kann.

Wir haben, nicht ohne einige Mühe, einen Index sämtlicher in Çañkara's Kommentar vorkommender Zitate nebst Angabe ihrer Quelle angefertigt, der dem Schlusse unseres Buches angehängt ist und beim Studium der Brahmasûtra's eine willkommene Erleichterung bieten wird. Indes ist derselbe mit einer gewissen Vorsicht zu benutzen: einerseits nämlich zeigen die Zitate mitunter mehr oder weniger bedeutende Abweichungen von ihren Quellen, und es ist nicht in allen Fällen mit Sicherheit zu entscheiden, ob diese Abweichungen aus blofser Ungenauigkeit, oder aus Verschiedenheit der Lesart, oder endlich daraus herrühren, dafs Çañkara nicht die von uns angeführte, sondern eine ihr parallele Stelle einer andern Çâkhâ vor Augen hatte; anderseits mufsten wir eine (verhältnismäfsig geringe) Anzahl von Zitaten unbestimmt lassen, sei es, dafs sie aus verlorenen Schriften herrühren, sei es, dafs wir sie in den vorhandenen noch nicht aufgefunden oder übersehen haben. Wir werden dieselben um so genauer kennzeichnen, als die Schlüsse, die man aus dem übrigen Tatbestande ziehen mag, nur insoweit Gültigkeit behalten, wie sie durch die noch nicht rekognoszierten Zitate nicht umgestofsen werden.

Nach einer Berechnung, die innerhalb gewisser Grenzen (je nachdem man Verwandtes trennt oder verbindet) subjektiv ist, zählen wir im ganzen Kommentar, alle Wiederholungen

[20] So hat, um nur ein Beispiel anzuführen, Banerjea (Übers. S. 34) die Worte, p. 87,11, „*sthita-prajñasya kâ bhâshâ*“ gänzlich mifsverstanden, weil er nicht erkannt hat, dafs sie ein Zitat aus Bhag. G. 2,54 sind, und Bruining (Übers. S. 29) macht die Sache damit nicht besser, dafs er den betreffenden Passus ganz ausläfst (vgl. zur Sache noch p. 395,5. 1081,9).

und blofse Hinweisungen mit einbegriffen, 2523 Zitate, von denen 2060 aus den Upanishad's, 150 aus sonstigen vedischen Schriften und 313 aus der aufservedischen Literatur stammen.

a) Upanishad-Zitate.

Die Upanishad's, geordnet nach der Häufigkeit der Benutzung, liefern an Zitaten folgende Summen: **Chândogya** (zitiert nach 8, nicht nach 10 *prapâṭhaka*'s, p. 106,1) *810*; **Bṛihadâraṇyaka** (deren vierter Adhyâya, p. 330,4, als *shashṭha prapâṭhaka*, und als deren Anfang, p. 893,3, Çatap. Br. XIV, 1,1,1, also nach den Mâdhyandina's, zitiert wird) *567*, von denen acht (p. 198,8. 366,9. 385,3. 677,7. 682,12. 685,10. 893,3. 1098,13) sich nur in der Mâdhyandina-Rezension (Çatap. Br. XIV) vorfinden, während die andern meist nach den Kâṇva's, dann aber auch wieder nach den Mâdhyandina's zitiert werden, ohne dafs sich ein festes Prinzip erkennen liefse[21]; **Taittirîya** (Taitt. âr. VII. VIII. IX) *142*; **Muṇḍaka** *129*; **Kâṭhaka** *103*; **Kaushîtaki** *88* (welche bald mit der ersten, bald mit der

[21] Auffallend ist die Ungleichmäfsigkeit, mit der die beiden grofsen Upanishad's, Bṛihadâraṇyaka und Chândogya, benutzt werden. Nach dem äufsern Umfang und der innern Bedeutung dieser beiden Werke, sowie auch nach der Behandlung, die Çaṅkara in seinen Kommentaren ihnen angedeihen läfst (der zu Bṛih. zählt 1096, der zu Chând. 628 Seiten, den Text einbegriffen), sollte man eher ein umgekehrtes Zahlenverhältnis der Benutzung erwarten. Diese einseitige Bevorzugung der Chând. Up. steht in Einklang mit der leitenden Rolle, die sie in der ganzen Anlage der Brahmasûtra's spielt; so liefern von den 28 Upanishadstellen, an denen im ersten Adhyâya die Theologie abgehandelt wird, Chând. 12, Bṛih. 4, Kâṭh. 4, Muṇḍ. und Praçna zusammen 4, Taitt. und Kaush. zusammen 4 (vgl. darüber Kap. VII, 2). Bei parallelen Texten, wie z. B. in der Pañcâgnividyâ (Bṛih. 6,2 = Chând. 5,3—10), wird in der Regel die (meist sekundäre) Lesart der Chând. bevorzugt; bemerkenswert ist endlich, dafs, wo eine Stelle mit dem blofsen Zusatze: „*iti brâhmaṇam*“, „*tathâ brâhmaṇam*“ zitiert wird, bis auf zwei Ausnahmen (p. 1115,8. 1116,11) unseres Wissens immer Chândogya zu verstehen ist (p. 143,6. 240,11. 262,12. 367,7. 390,4. 906,3. 1014,11), gleich als wäre sie das Brâhmaṇam κατ' ἐξοχήν, ja p. 106,1 wird Chând. VI durch die Worte „*shashṭha-prapâṭhake*“ ohne jeden weitern Zusatz zitiert, als verstünde es sich von selbst, dafs nur sie gemeint sein könne.

zweiten Rezension bei Cowell übereinstimmen, oft aber von beiden abweichen, wie denn z. B. Kaush. 3,3 gegen beide Rezensionen p. 140,15 und genau ebenso wieder p. 299,7 zitiert wird, woraus als sehr wahrscheinlich sich ergibt, dafs dem Çañkara eine dritte Rezension dieses von ihm verhältnismäfsig selten zitierten Werkes vorgelegen hat); Çvetâçvatara (zitiert p. 110,5 als „*Çvetâçvatarâṇâṃ mantropanishad*“, vgl. p. 416,1. 920,4) *53*; Agnirahasya (Çatap. Br. X) *40* (meist p. 214–222 943–952 befindlich), Praçna *39*; Aitareya (Ait. âr. II, 4–6) *22*; Jâbâla *13*, von denen neun (p. 222,8. 223,1. 417,11. 988,8 = 991,4. 999,6. 1000,1.3. 1025,8) sich in der Jâbâlopanishad vorfinden, die vier andern hingegen (924,7 = 1059,1. 931,4 = 933,4) nicht; Nârâyaṇîyâ (Taitt. âr. X) *9* (890,2.13. 891,1.5.6.10. 892,1. 998,2. 998,4); Îçâ (Vâj. saṃh. XL) *8* (66,4. 74,1. 395,5. 414,1. 979,9. 985,12. 986,2. 1126,10); Paiñgi *6* (184,2.7. 185,4. 889,10 als *Paiñgi-rahasya-brâhmaṇam*, 232,12 [= 184,2] als *Paiñgy-upanishad* zitiert, unbestimmt 903,3); Kena *5* (70,1.4.10. 163,3. 808,10). Aufserdem wird p. 892,7 (wohl nur, weil das Sûtram dazu nötigte) mit „*âtharvaṇikânâm upanishad-ârambhe*“ eine (mir unbekannte) Atharva-Upanishad (oder der unbekannte Anfang einer bekannten) zitiert. Unbestimmt lassen wir zunächst die siebenmal zitierte Stelle „*âkâçavat sarvagataç ca nityaḥ*“ (130,12 = 172,5 = 610,3 = 624,8 = 652,7 = 838,9 = 1124,12), welche nach dem Komm. zu Chând., p. 409,8, dem Kâṭhakam (worunter er sowohl die Upanishad [p. 409,6] als die Saṃhitâ [p. 139,4] versteht) zugeschrieben wird, schwerlich mit Recht; sodann folgende upanishad-artige Stellen: 87,9. 112,8 (= 1047,12 = 1135,6). 113,3. 182,7. 610,6.7. 613,4. 679,8. 717,10 (= 719,8 = 939,7). 741,10. 832,8 und, als besonders merkwürdig hervorzuheben, 808,11 und 982,11. Sehen wir von diesen noch nicht gefundenen Zitaten ab, so läfst sich als Resultat hinstellen, dafs keine andern, als die oben aufgezählten Upanishad's vorkommen; also weder Mâṇḍûkya (69,2. 77,5 stehen auch in Bṛih.) noch Maitri, noch auch die Âtharvaṇa-Upanishad's, indem 810,1 zwar Brahmavindûp. 12 zu lesen ist, wahrscheinlich aber auch in Mahâbh. XII sich finden und von dort entnommen sein wird.

b) Soustige vedische Zitate.

Ṛigveda-saṃhitâ: Buch I) 138,1. 211,13. 403,2 II) 960,8 IX) 341,7 X) 151,13. 208,13. 211,11. 215,6. 298,3. 304,4. [illegible],12. 495,7. 716,7. 764.7. — *Aitareya-brâhmaṇam:* I) 901,9 III) 74,8. 313,2 V) 43,2 VII) 990,10. — *Aitareya-âraṇyakam:* II) 103,10. 872,10. 924,6. 958,4. 1000,9. 1002,9 III) 150,6. 450,7. 450,8. 783.9. 852,3. — *Kaushîtaki-brâhmaṇam* wohl 893,4. (Unter demselben Namen wird 378,2. 865,3 die Kaush. Up. zitiert; wahrscheinlich betrachtete Çañkara beide als ein Werk.) — Zur *Sâmaveda-saṃhitâ* mögen die 887,9 zitierten Supplemente *(khila)* der Râṇâyanîya's zu rechnen sein. — *Pañcaviṃça-brâhmaṇam:* XX) 319,9. 319,10 XXI) 919,5. 960,7. — *Shaḍviṃça-brâhmaṇam:* I) 892,9 (vgl. Râjendralâla Mitra, Chând. Up., introd., p. 17 N.). — *Ârsheya-brâhmaṇam*, p. 3 (Burnell): 301,8. — Aus einem Brâhmaṇam der Chandoga's stammt nach dem Glossator auch 288,1 (vgl. Ṛigv. 9,62,1); vermutlich auch die mit „*iti brâhmaṇam*“ zitierte Stelle: 1115,6. — *Vâjasaneyi-saṃhitâ:* I) 960,1? XXI) 960,5? XXXII) 1123,7. — *Çatapatha-brâhmaṇam* (aufser Buch X und XIV): I) 1033,10 VI) 310,5. 422,9. 701,7. 901,8 VIII) 1098,3 XI) 320,7. 749,1 XII) 980,1 XIII) 609,10. 1005,3. — *Taittirîya-saṃhitâ:* I) 51,5. 52,2. 146,12. 362,11. 747,4. 990,8 II) 311,12. 412,8. 701,3. 858,5. 858,6. 941,9. 942,1. 975,4. 992,5. 1006,8. 1011,10 III) 312,1. 935,4. 971,4. 975,2 V) 709,5.6.12. 711,15. 712,3. 951,12. 1077,2 VI) 975,3 VII) 315,11. 960,9. — *Taittirîya-brâhmaṇam:* I) 902,1 II) 289,6 III) 146,9. 304,7. 418,1. — *Taittirîya-âraṇyakam* (mit Ausschlufs von Buch VII. VIII. IX. X): III) 111,8. 390,6. 454,14. 686,9. — *Kâṭhakam:* 311,5 und 1016,11 („*Kaṭhânâṃ saṃhitâyâm*“) 859,12 („*agnihotra-darça-pûrṇa-mâsa-âdînâṃ kâṭhaka-eka-grantha-paripaṭhitânâm*“), 893,1 („*Kaṭhânâm*“); letztere Stelle gehört zu denen, welche nach 893,10 „*upanishad-granthânâṃ samîpe*“ stehen; nimmt man hierzu, dafs die Kâṭh. Up. wiederholt (335,6. 852,5. 869,2) als „*Kâṭhakam*“ zitiert wird, so folgt fast mit Gewifsheit, dafs sie für Çañkara mit dem Kâṭhakam noch ein Ganzes ausmachte. — *Maitrâyaṇi-saṃhitâ:* 959,14. 960,3 (nach dem Glossator). — *Âtharvaveda-saṃhitâ:* kein sicheres Zitat; für 171,4. 686,7 ist vielmehr auf Çvet. zurückzugehen; der Vers 686,2 („*âtharvaṇikâ brahmasûkte*“) findet sich nicht in unserer

Rezension; für 851,11 vergleiche man A. V. 10,9. Kauç. 64 fg. — Dafs das *Gopatha-brâhmaṇam* ignoriert wird, sahen wir schon oben, S. 11. — Unbestimmt bleiben an brâhmaṇa-artigen Zitaten: 43,1 (= 370,1 = 483,1 = 849,13). 75,1. 81,8. 83,4. 112,1. 141,15 (vgl. schol. Kâty. 7,1,4, p. 625,23). 640,8. 747,8. 846,2. 960,4. 994,6. 1001,4. 1017,10. Manche derselben werden sich wohl noch in den Taittirîya-Texten finden lassen.[22]

Von andern Vedaschulen werden noch erwähnt, teilweise mit Zitaten: *Kauthumaka* 846,1; *Çâṭyâyanaka* 846,1. 893,1. 899,7 = 907,8 = 1082,15. 902,10; *Bhâllavin* 902,9. 903,6. *Ârcâbhin* 903,4.

Aus der Sûtra-Literatur kommen vor: *Âçvalâyana* 894,10. 897,5; *Kâtyâyana* 931,11. 932,8. 1020,1; *Âpastamba* 410,6. 754,3. 1026,7? 1036,4. 1130,9. — Eben dahin mögen gehören: 322,5.6.9.11. 692,4.4.5. 761,5. 1016,6. 1030,1.

c) Aufservedische Zitate.

Bhagavadgîtâ an 56 Stellen; *Mahâbhâratam* (mit vielen Varianten): I) 310,4 III) 276,7. 412,6 VI) 1107,14 XII) 133,5. 213,12. 283,9. 288,6. 288,10. 298,5. 302,7. 304,12. 305,1. 322,14. 409,6. 409,9. 413,1. 413,2. 413,4. 413,7. 638,1. 660,1. 677,9. 690,13. 692,5. 758,1. 809,6. 828,3. 915,8. 1025,5. 1048,1. 1101,6

[22] Çaṅkara zitiert p. 412,8 nicht „*Manur vai yat kiñca avadat, tad bhishajam âsit*“ (Kâthaka 11,5, Ind Stud. III, 463), sondern „*yad vai kiñca Manur avadat, tad bheshajam*“ (Taitt. S. 2,2,10,2); — p. 747,4 nicht „*âpo vai çraddhâ*“ (Maitrây. S., p. 59,3 Schröder), sondern „*çraddhâ vâ' âpaḥ*“ (Taitt. S. 1,6,8,1); — p. 1077,2 nicht „*tarati sarvam pâpmânam*“ usw. (Çatap. Br. 13,3,1,1), sondern „*sarvam pâpmânaṃ tarati*“ usw. (Taitt. S. 5,3,12,1); — p. 709,5 nicht „*sapta vai çirshan prâṇâḥ*“ (Ait. Br. 3,3,1) oder „*sapta çirasi prâṇâḥ*“ (Pañc. Br. 22,4,3) oder „*sapta vai çirshaṇyâḥ prâṇâḥ*“ (Çat. Br. 13,1,7,2), sondern „*sapta vai çirshaṇyâḥ prâṇâ, dvâv avâñcau*“ (Taitt. S. 5,3,2,5). — Ein Blick auf die obigen Zusammenstellungen lehrt ferner, dafs Çaṅkara (die Upanishad's und was zu ihnen gehört ausgenommen) alle andern Çâkhâ's nur gelegentlich, hingegen die der Taittirîya's allein beharrlich zitiert. (Die Mantra's fangen nach p. 52,3 an mit „*Ishe tvâ*“, d. h. mit Taitt. Saṃh. 1,1,1,1.) Vielleicht lassen sich in Zukunft aus dieser Tatsache und hinwiederum aus der oben (Anm. 21) erwähnten Bevorzugung der Chând. Up., welche das Grundgewebe des Werks durchzieht, gewisse Folgerungen über die Zusammensetzung desselben aus verschiedenartigen Bestandteilen ableiten.

XIII) 338,12. 1022,5. — Unbestimmt, mahàbhàrata-artig: 214,3. 309,10. 362,7. 726,11. 809,14. 828,5. 916,3. 917,1 (= 1122,1). 1009,6. 1041,8.12. 1057,6. 1075,11. 1101,9.15. — *Râmâyaṇam:* 1036,5. — *Mârkaṇḍeya-purâṇam:* XLV) 208,15. 872,8. — *Purâṇa's:* 410,1. 427,3 = 482,6. 495,10. 633,12, vielleicht 713,14. — *Manu:* I) 196,13. 289,1. 1093,14 II) 730,5. 1023,3 IV) 322,10. 907,12 X) 321,2. 321,3. 1016,4 XII) 412,10. 437,3. — *Dharmaçâstra*-artig: 1024,4 1027,3 = 1030,6. 1031,1.

Yâska (p. 31,15 Roth) 39,2. — *Pâṇini:* 234,3. 366,1. 399,10; erwähnt als eine „*smṛitir anapavadanîyâ*" 416,6. — *Paribhâshâ* zu Pàṇini (8,3,82) 1122,9.

Sâñkhya-kârikâ: 355,12. 361,4. 718,2. — Aus den *Sankhya-sûtra's* kein sicheres Zitat: vgl. jedoch 417,9. 447,11. 485,7. — Sâñkhya-Zitate sind vielleicht noch 315,10. 346,1. 420,13. — *Yogasûtra's:* 314,6. 723,12; nicht in unserm Texte 416,4; vgl. noch 1072,3. — *Nyâyasûtra's:* 67,6. 594,1. — *Vaiçeshikasûtra's:* I) 532,13 IV) 525,1. 531,5. 534,7. 535,2 VII) 521,1. 524,2 und nochmals 524,2. — *Mîmâṅsâsûtra's:* I) 50,5. 58,1. 62,1. nochmals 58,4. 80,1. 61,7. 89,2. 285,3. 411,2. 1002,3. 1028,10 II) 182,5. 848,6 III) 897,1. 941,4. 919,10. 995,1. 1011,12 VI) 278,3. 1027,1; vermutlich aus Buch XI-XII) 983,9. 996,3. 942,5. 954,3. — Verwandtes: 58,2. 79,9. 953,5 958,9. 77,14. — *Gauḍapada:* 375,3. 433,1. — Unbekannt 89,10. 1003,1. — *Buddhistisches:* 555,6. 558,7 565,4. — *Bhâgavata's:* 601,3. 602,6.14. 604,6.8. — *Svapnântigâgaritah:* 788,11. — *Indische Sprüche:* 823,10 = 825,5; unbekannt 978,5. —

Hierzu kommen noch 99 Zitate und Verweisungen auf die Sûtra's des Bâdarâyaṇa selbst und 8 Stellen, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie ein Zitat enthalten (61,8. 157,10. 238,4. 301,6. 367,9. 369,9. 1025,4. 1094,13), wodurch sich die oben angegebene Gesamtsumme von 2523 Zitaten ergibt.

6. Einiges über Çañkara.

Zeitalter und Lebensverhältnisse des Bâdarâyaṇa sind uns gänzlich unbekannt. Von Çañkara scheint es festzustehen, dafs er um 700 oder 800 n. Chr. lebte, in *Çriñgagiri*, wo er auch vielleicht geboren, eine berühmte Schule gründete,

als asketischer Pilger (*paramahaṅsa, parivrâjaka*) weite Reisen bis nach Kaschmir hin unternahm, um für seine Lehre zu wirken, und in *Kâñcî* gestorben ist.[23] Aus seiner Lehrtätig-

[23] Colebrooke M. E.[1] p. 332; Wilson Sanskrit Dict.[1] p. XVI fg.; Windischmann Sanc. p. 39—48. — Nach dem Âryavidyâsudhâkara p. 226 und den dort angeführten Zitaten wäre Çaṅkara geboren im Dorfe *Kâlapî* im Lande *Kerala* als Sohn des *Çivaguruçarman* im Jahre des Kaliyuga (seit dem 18. Febr. 3102 a. C.) 3889, der aera Vikramâdityae (seit 56 a. C.) 845, was auf 787—789 p. C. als Geburtsjahr führen würde. Die Stelle lautet: „*Sâ iyam adhyâtma-vidyâ, Kali-kâla-vaçât kṛiçatvam âpannâ api, çrîmac-Chaṅkara-âcâryair brahmasûtra-upanishad-bhagavadgîtâ-pramukheshu brahmavidyâ-pratipâdaka-grantheshu bhâshya-âdîn prasanna-gambhîrân mahâ-nibandhân viracya samupabṛiṅhitâ. Tad anu Viçvarûpâcârya-Vâcaspatimiçra-prabhṛitibhir âcârya-çishya-praçishya-âdibhir vârttika-vivaraṇa-bhâmatî-pramukhân udâra-nibandha-nicayân âbadhya supratishṭhâpitâ, iti jñeyam. Çaṅkara-âcarya-prâdurbhâvas tu Vikramârka-samayâd atîte (845) pañca-catvâriṅçad-adhika-ashṭaçatimite saṃvatsare Kerala-deçe Kâlapî-grâme Çivaguruçarmaṇo bhâryâyâṃ samabhavat. Tathâ ca sampradâyavida' âhur:*

Nidhi-nâga-ibha-vahny-abde, vibhave, mâsi mâdhave,
Çukle tithau, daçamyâṃ tu Çaṅkara-ârya-udayaḥ smṛita', iti.

«Nidhinâgebhavahnyabde»: (3889) nava-açîti-uttara-ashṭaçati-adhika-trisahasrimite varshe, iti arthaḥ, Kaliyugasya, iti çeshaḥ. — Tathâ Çaṅkara-mandâra-saurabhe Nîlakaṇṭha-bhaṭṭâ' api evam eva âhuḥ: «Prâsûta tishya-çaradâm atiyâtavatyâm ekâdaça-adhika-çata-ûna-catuḥsahasryâm» iti-âdi. — «Tishya-çaradâṃ», Kali-yuga-varshâṇâm, iti arthaḥ.“

„Nachdem diese Wissenschaft vom höchsten Geiste vermöge des Kali-„Zeitalters eine Schmälerung erlitten hatte, so wurde sie neugekräftigt „durch den erlauchten Çankara-âcârya, indem derselbe lichtvolle und tief-„sinnige Kommentare usw. von grofsem Umfange zu den Brahmasûtra's, „den Upanishad's, der Bhagavadgîtâ und andern Schriften, welche die „Brahmalehre überliefern, verfafste. Dieselbe wurde dann weiterhin von „Viçvarûpâcârya, Vâcaspatimiçra und andern Schülern und Schülers Schü-„lern des Meisters durch Abfassung einer Menge trefflicher Arbeiten, wie „Scholien, Auslegungen, Erläuterungen usw., wohlbefestigt; das ist der „Sachverhalt. Es geschah aber die Geburt des Çaṅkara-âcârya von der „Gattin des Çivaguruçarman im Lande Kerala, im Dorfe Kâlapî, nachdem „seit der Âra des Vikramârka [Vikramâditya] das 845ste Jahr verflossen „war. Denn also sagen die Kenner der Überlieferung:

„Im Meer-Elefanten-Bergtier-Feuer-Jahre,
„Im Schwellungsjahr, im Monat Mâdhava,
„Am zehnten Tag der lichten Monatshälfte,
„Da kam zur Welt der edle Çaṅkara.

„«Im Meer-Elefanten-Bergtier-Feuer-Jahre» — d. h. im Jahre 3889, nämlich,

keit, an die sich ein neuer Aufschwung der Vedânta-Lehre in Indien knüpfte, ging eine grofse Anzahl von Schriften hervor, die seinen Namen tragen, deren Echtheit aber noch zu untersuchen bleibt. Sein Hauptwerk ist der zusammen mit der Glosse des Govindânanda (für 3,4 des Ânandagiri) in der Bibl. Ind. 1155 Seiten zählende Kommentar zu den Brahmasûtra's, der ein im wesentlichen allseitiges und ausreichendes Bild seines Systemes bietet, und aus welchem allein wir unsere Darstellung desselben schöpfen, um auf diesem Wege einen sichern Mafsstab zu gewinnen, an dem sich weiterhin die Echtheit der übrigen, dem Çañkara zugeschriebenen Werke, sowohl der kleinern Schriften, als auch seiner Kommentare zu den Upanishad's, ermessen lassen wird. Aus der Untersuchung der letztern werden sich dann wieder wichtige Rückschlüsse über die Entstehungszeit sowie über das Ansehen der verschiedenen Upanishad's selbst gewinnen lassen. Einen Beitrag dazu glauben wir durch den oben geführten, allerdings noch bedingten, Nachweis geliefert zu haben, dafs Çañkara im Brahmasutra-Kommentare keine andern Upanishad's als *Aitareya, Kaushîtaki; Chândogya, Kena; Taittirîya, Kâṭhaka, Çvetâçvatara, Içâ, Bṛihadâraṇyaka; Muṇḍaka, Praçna* (und gelegentlich *Paiñgi, Agnirahasya, Jâbâla* [deren Autorität p. 991,5, vgl. 999,4, angefochten wird], *Nârayaṇîya* und, einmal, eine Atharva-Up.) benutzt.[24] Überliefert werden unter

„wie man ergänzen mufs, des Kali-Zeitalters. — Ebenso sagt Meister „Nîlakaṇṭha in dem Werk, genannt «Der Duft des Himmelsbaumes Çañ„kara» «Er ward geboren, dieweil der Myrobalanen-Herbste der weniger „einhundert und elf viertausendste voruberwandelte.» Die Myrobalanen„Herbste bedeuten die Jahre des Kali-Zeitalters."

Weiter wird umständlich auseinandergesetzt, wie Mâṇikya (der, nach Merutunga, um 1150 aerae Vikramâdityae gelebt habe) in seinem Kommentare zum Kâvyaprakâça den Kumârila-bhaṭṭa als allgemein anerkannte Autorität zitiere, letzterer müsse daher lange vor 1150 (= p. C. 1094) gelebt haben, und somit auch Çaṅkara, der mit Kumârila bhaṭṭa eine [allerdings sehr problematische] Zusammenkunft in Prayâga gehabt habe.

[24] Die noch 1656 p. C. vorhandene *Vâshkala-Upanishad* mufs er wohl nicht gekannt haben, da er sonst den Mythus von Indra als Widder p. 310,2 nach ihr und nicht nach Shaḍv. 1,1 zitieren würde. Für die merkwürdige Stelle 808,11 ist in der Vâshkala-Up., wie wir sie nach Anquetil Duperron kennen, kein Platz.

dem Namen des Çaṅkara die in der Bibl. Ind. (Vol. II. III. VII. VIII.) edierten Kommentare zu *Brihadâraṇyaka*, *Chândogya*, *Taittirîya*, *Aitareya*, *Çvetâçvatara*, *Îçâ*, *Kena*, *Katha*, *Praçna*, *Muṇḍaka*, *Mâṇḍûkya*; auffallend ist es, dafs *Kaushîtaki* nicht darunter ist.[25] Aufserdem soll er noch *Atharvaçikhâ* (Weber, Ind. St., II, 53. L. G.², S. 182), *Nrisiṅhatâpanîya* (Colebr.¹, p. 96) und *Atharvaçiras* (Ind. St., I, 383, L. G.², S. 188) kommentiert haben. Von andern Werken gehen unter seinem Namen: *Âptavajrasûci* (ed. Weber, Berlin 1860) und *Tripuri*, welche beide als Upanishad's aufgezählt werden (Weber, L. G.², S. 179), *Upadeçasahasrî* (Colebr.¹, p. 335, Hall. Bibliogr. Index. p. 99), *Âtmabodha* (ed. Calc. 1858), *Mohamudgara* (Hall, p. 103), *Bâlabodhanî* (ed. Windischmann in Sanc., Bonn 1833), *Balabodhanî* (Berl. Handschr. Nr 618.2) und eine Reihe anderer Schriften, die man bei Windischmann und Hall (vgl. Regnaud, Materiaux, p 34. Weber Verz. der Berliner H S., S. 180, L. G.², S. 205 N. Lassen, Bhagavadgîtâ, p. XII) aufgezählt findet.

Charakteristisch[26] für das Zeitalter des Çaṅkara wie für seine theologische Anschauung ist eine Stelle seines Kommentars zu den Brahmasûtra's, p. 313.8 fg., die wir hier übersetzen:

„Denn auch solches, was für uns nicht wahrnehmbar ist

[25] Nach Weber (L. G.² S 56) hätte er auch *Kaushîtaki* kommentiert; indes ist diese Angabe wohl ein Irrtum, sofern sie sich nur (Ind. St., I. 392) auf die Berliner Handschriften Nr. 83. 84 (Chambers 292a. 294b, nicht 262) stützt; der in ihnen enthaltene Kommentar trägt den Namen des *Çaṅkarânanda*, Schüler des *Ânandâtman*, und ist mit dem von Cowell herausgegebenen identisch.

[26] Als stilistische Kuriosa aus dem Kommentare des Çaṅkara lassen sich anführen: *prathama-tara* p. 137,4 148.12 (auch ad Brih. 273,5); *upapadyate-tarâm* 141,6; *na-tarâm* 931,8; *akalpate* 815.2 und *avyâcakshita* 819,8 (a privativum beim Verbum) und so wohl auch zu lesen *anirudhyeta* 265,3; *janimatah* 833,11; *janyate* 844,7, *akiñcitkaratvât* 141,5; *arddhajaratîya* 122,13. 176,11 (so zu lesen); *mukhya' eva prâṇasya dharmah* (für *mukhyaprâṇasya eva dharmah*) 161,3; *çrutarahasyasya vijñânasya* (für *çruta-rahasya-vijñânasya*) 191,7. Häufig ist der Gebrauch der 3 P. sing. praes. als Substantivum: *cavatih* 762,1; *srijatih* 707,10; *dhyâyatih* 1071,11; *îkshati-âdi-çravaṇam* 109,7, *karoti-artha* 381,4; *dhyâyati-artha* 1071,10; auch im Genitiv: *sambharater* 630,3; *âpnoter* 1132,9; *tarateh prâpnoti-arthah* 834,14 und sogar *prapañcayishyater* 99,5, was jedoch im Çuddhipatram zurückgenommen wird.

„war für die Altvordern wahrnehmbar; so wird überliefert, dafs „Vyâsa [der Autor des Mahâbhâratam] und andere mit den „Göttern und [Ṛishi's] in der Wahrnehmung Verkehr gepflo- „gen haben. Wer aber behaupten wollte, dafs es, so wie für „die jetzt Lebenden, auch für die Altvordern nicht möglich „gewesen sei, mit Göttern usw. zu verkehren, der würde „die Mannigfaltigkeit der Welt leugnen; er könnte auch be- „haupten, dafs es, so wie jetzt, auch zu andern Zeiten keinen „weltbeherrschenden Fürsten *(sârvabhaumaḥ kshatriyaḥ)* „gegeben habe, und somit würde er die auf die Königsweihe „bezüglichen Gebote nicht gelten lassen; er könnte ferner an- „nehmen, dafs, so wie jetzt, auch zu andern Zeiten die Pflich- „ten der Kasten und Âçrama's keine feststehende Re- „gel gehabt hätten, und somit würde er den Gesetzeskanon, „welcher die Regeln dafür angibt, als zwecklos betrachten. „Man mufs daher festhalten, dafs die Altvordern, zufolge her- „vorragender Verdienste, mit Göttern und [Ṛishi's] sichtbarlich „verkehrt haben. Auch sagt die Smṛiti [*Yogasûtra 2,44*]: «durch „Studium [wird erlangt] mit der geliebten Gottheit Vereini- „gung». Und wenn dieselbe weiter lehrt, dafs der Yoga als „Lohn die Herrschaft über die Natur verleiht, bestehend [in „der Freiheit von der Körperlichkeit und ihren Gesetzen, und „dadurch] in der Fähigkeit, sich atomklein zu machen usw. „[2. sich leicht zu machen, 3. sich grofs zu machen, 4. an alles „zu reichen, 5. jeden Wunsch zu verwirklichen, 6. alle Wesen „mit seinem Willen zu regieren, 7. Schöpferkraft zu besitzen, „8. in alles einzugehen. *Gauḍap. ad Sâṅkhyak. 23, Vedavyâsa „ad Yogas. 3,44*] — so ist auch das nicht durch einen blofsen „Machtspruch von der Hand zu weisen."

7. Inhaltsverzeichnis der Brahmasûtra's mit Çaṅkara's Kommentar nach adhyâya, pâda und adhikaraṇam.

Zum Schlusse lassen wir hier ein Inhaltsverzeichnis der Brahmasûtra's folgen, welches nicht nur für unsere Darstellung des Systems, sondern auch beim Studium des Originalwerkes von Nutzen sein wird. Das Werk (in welchem überhaupt die Vierzahl eine grofse Rolle spielt, vgl. Kap. VII, 2)

zerfällt, wie es vorliegt, in vier Adhyâya's (Lektionen) zu je vier Pâda's (Füfsen oder Vierteln), eine Einteilung, welche an die vier vierteiligen Füfse des Brahman (Chând. 4,5–8) und den sechzehnteiligen Geist (Praçna 6, vgl. Chând. 6,7, Çvet. 1,4, Bṛih. 1,5,15) erinnert. Die Zahlen zu Anfang der Zeilen bedeuten die 555 Sûtra's des Werkes, ihre Zusammenfassungen die Adhikaraṇa's oder Kapitel, deren wir nach der angehängten Adhikaraṇamâlâ 192 (nicht mit Colebrooke 191) zählen.

I, 1.

Einleitung: über die Avidyâ und die Vidyâ.

1. Voraussetzungen des Vedânta.
2. Das, woraus die Welt entsprungen ist, ist Brahman.
3. Verhältnis des Brahman zum Veda.
4. Verhältnis des Vedânta zur Mîmâṅsâ.

5–11. Das Prinzip der Welt ist erkennend, nicht, wie die *Sâṅkhya*'s lehren, erkenntnislos.
12–19. Der *ânandamaya* Taitt. 2,5 ist Brahman.
20–21. Der *antar âditye* Chând. 1,6,6 ist Brahman.
22. Der *âkâça* Chând. 1,9,1 ist Brahman.
23. Der *prâṇa* Chând. 1,11,5 ist Brahman.
24–27. Das *paro divo jyotis* Chând. 3,13,7 ist Brahman.
28–31. Der *prâṇa* Kaush. 3,2 ist Brahman.

I, 2.

1–8. Der *manomaya prâṇaçarîra* Chând. 3,14,2 ist Brahman.
9–10. Der *attar* Kâṭh. 2,25 ist Brahman.
11–12. Die *guhâṃ praviṣhṭau* Kâṭh. 3,1 sind Brahman und Jîva.
13–17. Der *antara* Chând. 4,15,1 ist Brahman.
18–20. Der *antaryâmin* Bṛih. 3,7,3 ist Brahman.
21–23. Das *adreçyam* Muṇḍ. 1,1,6 ist Brahman.
24–32. Der *âtman vaiçvânara* Chând. 5,11,6 ist Brahman.

I, 3.

1–7. Das *âyatanam* Muṇḍ. 2,2,5 ist Brahman.
8–9. Der *bhûman* Chând. 7,23 ist Brahman.
10–12. Das *aksharam* Bṛih. 3,8,8 ist Brahman.
13. Der Gegenstand des *om* Praçna 5,5 ist Brahman.
14–18. Der *dahara* Chând. 8,1,1 ist Brahman.
19–21. Der *samprasâda* Chând. 8,12,3 bezieht sich auf Brahman.
22–23. Das *na tatra sûryo bhâti* Muṇḍ. 2,2,10 bezieht sich auf Brahman.
24–25. Der *aṅgushṭha-mâtra* Kâṭh. 4,12 ist Brahman.

26—33. Beruf der Götter zur Vidyâ. Ewigkeit des Veda.
34—38. Ausschliefsung der Çûdra's von der Vidyâ.
39. Der *prâṇa* Kâṭh. 6,2 ist Brahman.
40. Das *jyotis* Chând. 8,12,3 ist Brahman.
41. Der *âkâça* Chând. 8,14 ist Brahman.
42—43. Der *vijñânamaya* Bṛih. 4,3,7 ist Brahman.

I, 4.

1—7. Das *avyaktam* Kâṭh. 3,11 ist nicht die Materie der Sânkhya's (*pradhânam*), sondern „der feine Leib" (*sûkshmam çarîram*)
8—10. Die *ajâ* Çvet 4,5 ist nicht die Sânkhya-Materie, sondern die Natur
11—13. Die *pañca pañca-janâḥ* Bṛih. 4,4,17 sind nicht die 25 Prinzipien der Sânkhya's, sondern Odem, Auge, Ohr, Speise und Manas
14—15. Widerspruchslosigkeit des Vedânta. Das Nichtseiende, aus dem nach Taitt 2,7 die Welt entstanden, ist nur ein relatives.
16—18. Der *kartar* Kaush. 4,19 ist Brahman.
19—22. Der *âtman* Bṛih 2,4,5 ist Brahman.

23—27. Brahman ist die *caussa efficiens* und *caussa materialis* der Welt.
28. Die Bekämpfung der Sâñkhya-Materie gilt auch den Atomisten.

II, 1.

1—2. Warum die Sâñkhya's das Brahman nicht erwähnen.
3. Dies auch auf den Yoga bezogen.
4—11. Brahman ist auch die *caussa materialis* der Natur Einwürfe der Reflexion zurückgewiesen
12. Diese Zurückweisung auch auf die Atomisten u. a. ausgedehnt
13. Subjekt (*bhoktar*) und Objekt (*bhogyam*) eins in Brahman.
14—20. Identität von Ursache und Wirkung, Brahman und Welt.
21—23. Woher das Böse? Die Seele, obwohl nicht Schöpfer, trägt alle Schuld daran. Illusorischer Charakter des *Samsâra*.
24—25. Brahman schafft ohne Werkzeuge, obwohl er reiner Geist ist.
26—29. Brahman wandelt sich in die Welt und bleibt doch ganz und ungeteilt, wie ein Träumender, ein Zauberer Gestalten schafft und doch einer bleibt.
30—31. Brahman als Schöpfer hat viele Kräfte und ist doch unterschiedslos.
32—33. Motiv der Schöpfung. Brahman, allgenugsam, schafft nur zum Spiele.
34—36. Brahman weder ungerecht noch grausam; die Ungleichheit der Geschöpfe durch sie selbst in früheren Daseinsformen verschuldet. Anfanglosigkeit des *Samsâra*
37. Rekapitulation über Brahman als Schöpfer.

II, 2.

1—10. Widerlegung der *Sâñkhya*'s. Physikotheologischer Beweis.
11. Ein Einwurf der Vaiçeshika's beantwortet.
12—17. Widerlegung der *Vaiçeshika*'s. Unmöglichkeit der Atome.

18—27. Widerlegung der *Buddhisten realistischer Richtung*; Beharren von Subjekt und Substanz.
28—32. Widerlegung der *Buddhisten idealistischer Richtung*; die Realität der Außenwelt erwiesen.
33—36. Widerlegung der *Jaina's*; wie grofs die Seele zu denken?
37—41. Widerlegung der *Paçupata's*.
42—45. Widerlegung der *Pâñcarâtra's*.

II, 3.

1—7. Der *âkâça* ist entstanden. Nicht so Brahman. *Cogito, ergo sum.*
8. Aus dem *âkâça* entstand der *vâyu*;
9. Brahman ist nicht entstanden: kosmologischer Beweis; —
10. Aus dem *vâyu* entstand *agni*,
11. Aus dem *agni* die *âpas*,
12. Aus den *âpas* das *annam* d. i. die Erde.
13. Nicht die Elemente, sondern Brahman in ihnen ist das Schaffende.
14. Reabsorption der Welt in umgekehrter Ordnung.
15. Entstehung der Seelenorgane: *indriya's*, *manas*, *buddhi*.
16. Nicht entstanden ist die individuelle Seele. Moralische Gründe.
17. Gegengründe erwogen. Identität der Seele mit Brahman. Nur ihre *upadhi's* entstehen und vergehen.
18. Die Seele ist **wesentlich** (wie die Sânkhya's) nicht **akzidentell** (wie die Vaiçeshika's lehren) erkennend.
19—32. Verhältnis der Seele zum Leibe, sie ist nicht *aṇu*, sondern *vibhu*.
33—39. Über das *kartṛitvam* (Täter-sein) der Seele.
40. Ihr *kartṛitvam* ist nicht *svâbhâvikam*, sondern *upâdhi-nimittam*.
41—42. Die Seele ist unfrei und wird beim Tun von Gott (*îçvara*) gemäfs ihrem früheren Tun gelenkt.
43—53. Die Seele mit Brahman identisch und nicht identisch. Illusorischer Charakter aller individuellen Existenz und ihrer Schmerzen.

II, 4.

1—4. Auch die *prâṇa's* (Organe der Relation) sind aus Brahman entstanden.
5—6. Ihrer sind elf: 5 *buddhi-indriya's*, 5 *karma-indriya's*, 1 *manas*.
7. Über ihre räumliche Gröfse.
8. Auch der *mukhya prâṇa* (Organ der Nutrition) ist erschaffen.
9—12. Über sein Wesen und seine fünf Funktionen.
13. Über seine räumliche Gröfse.
14—16. Verbindung der *prâṇa's* mit der Seele. Mitwirkung der Götter.
17—19. Verhältnis des *mukhya prâṇa* zu den übrigen *prâṇa's*.
20—22. Verhältnis des Leibes und seiner Organe zu den Elementen.

III, 1.

1—7. Auswanderung der Seele mit ihren Organen beim Tode.
8—11. Warum sie wieder in einen neuen Leib eingehen mufs?

12–21. Bestrafung der Übeltäter; verschiedene Schicksale der Seele nach dem Tode. Die vier Klassen der (organischen) Wesen.
22. Rückkehr durch *âkâça* usw. Verhältnis zu diesen das eines Gastes.
23. Über die Zeitdauer des Weilens auf diesen Zwischenstationen.
24–27. Beseeltheit der Pflanzen. Rückkehr der Seele durch Pflanzen, Speise, Same, Mutterschofs zur Verkörperung.

III, 2.

1–6. Vom Wesen des Traumes; Unterschied vom Wachen.
7–8. Wesen des Tiefschlafes; er ist ein Eingehen in Brahman.
9. Warum der Erwachende mit dem Entschlafenen identisch ist?
10. Die Ohnmacht; Unterschied von Tiefschlaf und Tod. Metaphysische Bedeutung des Todes.
11–21. Brahman ist ohne alle Unterschiede, Bestimmungen und Attribute.
22–30. Brahman ist nie Objekt, weil ewig Subjekt (*sâkshin*).
31–37. Über einige bildliche, von Brahman gebrauchte Ausdrücke.
38–41. Die Frucht der Werke kommt von Gott, der dabei die frühern Werke berücksichtigt. Über das *apûrvam*.

III, 3.

1–4 Auch in den *Sagunâ Vidyâh* ist Einheit der Erkenntnis. Widerspruchslosigkeit der Vedânta-Texte.
5. Daher Zusammenfassung der verschiedenen *Vijñâna's* erforderlich.
6–8. Über Differenzen beim *prâna-samvâda* Chând. 1,3, Brih. 1,3.
9. Verhältnis zwischen *om* und *udgîtha* Chând. 1,1,1.
10. Die Parallelstellen Brih. 6,1,14, Chând. 5,1,13, Kaush. 2,14 über den *prâna-samvâda* sind zu verbinden.
11–13. Qualitäten des Brahman von allgemeiner und solche von stellenweiser Gultigkeit, erläutert an Taitt. 2.
14–15 In Kâth. 3,10–11 ist keine Stufenfolge der Vermögen, sondern nur Primat des *Purusha* beabsichtigt.
16–17. Auf Brahman geht Ait. 1,1 [od. Brih. 4,3,7–4,25 u. Chând. 6,8–16].
18. Chând. 5,2, Brih. 6,1 wird *vâsovijñânam*, nicht *âcamanam* befohlen.
19. Die *Çândilya-vidyâ* Çat. Br. 10,6,3 ist mit Brih. 5,6 zu verbinden.
20–22. Hingegen Brih 5,5 sind *ahar* und *aham* auseinander zu halten.
23. Ebenso die *vibhûti's* in den Rânâyanîya-Khila's und Chând. 3,14.
24. Ebenso der *purusha-yajña* der Tândin's, Paiñgin's und Taittirîyaka's.
25 Diverse Eingangsstellen von Upanishad's, die nicht zur Vidyâ gehören.
26 Chând 8,13, Mund. 3,1,3 usw. durch Kaush. 1,4 zu ergänzen.
27–28. Die Abschuttelung der guten und bösen Werke beim Sterben.
29–30. Der *devayâna* ist nur in den *sagunâ vidyâh* gültig.
31. In diesen aber allgemein. Über die Differenz von *satyam* (Brih. 6,2,15) und *tapas* (Chând. 5,10,1) in der *Pañcâgni-vidyâ*.
32. Möglichkeit eines neuen Leibes bei Erlösten, zum Zwecke einer Mission. — Unmittelbare Gewifsheit der Erlösung.

33. Die Stellen über das *aksharam* (Bṛih. 3,8,8, Muṇḍ 1,1,6) ergänzen sich gegenseitig.
34. Die Stellen *ṛitam pibantau* (Kâṭh. 3,1) und *dvâ suparṇâ* (Muṇḍ. 3,1) gehören zusammen.
35—36. Ebenso Bṛih. 3,4 und 3,5. Brahman 1) kausalitätlos, 2) leidlos.
37. Brahman und der Verehrer zum Zwecke der Meditation getrennt.
38. Bṛih. 5,4 u. 5,5 [nicht Bṛih. 5,4.5 u. Chând. 1,6 7] sind eine Vidyâ.
39. Einheit und Unterschied von Chând. 8,1,1.5 und Bṛih. 4,4,22.
40—41. Rituelle Fragen betreffend die *Vaiçvânara-vidyâ* Chând 5,11—24.
42. Verhältnis der Vorstellungen wie Chând. 1,1,1 zu den Werken.
43. Bṛih. 1,5,21—23 und Chând 4,3 sind *adhyatmam* und *adhidaivam* zum Zwecke der Verehrung zu trennen
44—52. Im Agnirahasyam gehört Çat. Br. 10,5 *manaçcit* usw. zur Vidyâ.
53—54. Episode über die Unsterblichkeit der Seele.
55—56. Mit Werken verknüpfte Vorstellungen wie Chând. 1,1,1. 2,2,1. Ait. âr. 2,1,2,1 Çât. Br. 10,5,1,1 gelten nicht nur für die eigene Çâkhâ, sondern, wie auch die Mantra's u. a., allgemein.
57. Chând. 5,11—24 ist der *samasta*, nicht der *vyasta* zu verehren.
58. Stellen, wo Einheit des zu Lehrenden, Verschiedenheit der Lehre
59. Bei letzterer findet Wahl, nicht Zusammenfassung statt
60. Nur auf Wünsche bezügliche Lehren können zusammengefafst werden.
61—66. Bei den 55—56 erwähnten ist Zusammenfassung oder Wahl.

III. 4.

1—17. Die Upanishad-Lehre ohne Werktätigkeit führt den Menschen zum Ziele. Stellung des Wissenden zu den Werken.
18—20. Kontroverse zwischen Jaimini und Bâdarâyaṇa über die *Âçrama's*.
21—22. Stellen wie Chând. 1,1,3. 1,6,1. Çatap. Br. 10,1,2,2. Ait. âr. 2,1,2,1 sind nicht blofs *stuti*, sondern Teil des *upâsanam*.
23—24. Beschränkte Gültigkeit d. Legenden Bṛih. 4,5, Kaush. 3,1, Chând. 4,1.
25. Resumé von 1—17. Wissen ohne Werke führt zum Ziel.
26—27. *Yajna, dânam, tapas* usw. als Mittel zur Wissenschaft.
28—31. In Lebensgefahr ist Vernachlässigung der Speisegesetze statthaft
32—35. Auch wer nicht nach Wissen begehrt, muſs die *âçrama-karmâṇi* betreiben, da sie das Wissen nur fördern, nicht erzeugen.
36—39. Auch die aus Armut Âçrama-losen sind zur Vidyâ berufen.
40. *Character indelebilis* des *Ûrddhvaretas*-Gelübdes.
41—42. Inwieweit für den gefallenen *Brahmacârin* Buſse möglich?
43. Ausschlieſsung desselben bei *mahapâtaka's* und *upapâtaka's*.
44—46. Ob die *upâsana's* Sache des *yajamâna* oder *ṛitvij* sind?
47—49. Inwiefern Bṛih. 3,5,1 die *Âçrama's* zu verstehen sind.
50. „ἐὰν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία . . .“ — „λάθε βιώσας.“
51. Das Wissen als Frucht dieser Mittel erfolgt **hier**, wenn keine stärkere *atindriyâ çaktiḥ* da ist, sonst im **nächsten Leben**.
52. Ein Mehr und Minder, zufolge der verschiedenen Kraft der *sâdhana's*, besteht nur bei den *saguṇâ vidyâḥ*, nicht in der *nirguṇâ vidyâ*.

IV, 1.

1–2. Der *pratyaya* des *atman* ist zu üben, bis **Intuition** erreicht ist.
3. Dann erfolgt Identität von Ich und Brahman; für den Erweckten gibt es kein Übel, keine Wahrnehmung, keinen Veda mehr.
4. „Du sollst dir kein Bildnis (*pratîkam*) machen!"
5. Chând. 3,19,1 („*âdityo brahma*") wird *brahman* von *âditya* prädiziert.
6. Hingegen Chând 1,3,1 wird *âditya* von *udgîtha* prädiziert.
7–10. Das *upâsanam* übe man sitzend, nicht liegend oder stehend.
11. Im übrigen ist Ort, Zeit und Himmelsrichtung gleichgültig, nur völlige Ungestörtheit erforderlich.
12. Die *upâsana*'s bezwecken teils *samyagdarçanam*, teils *abhyudaya*; erstere sind, bis der Zweck erreicht, letztere bis zum Tode zu üben.
13. Bei erreichter Erkenntnis Vernichtung früherer, Unmöglichkeit künftiger Sünden. (Die Kraft des *karman* ist paralysiert.)
14. Vernichtung auch der guten Werke. Warum?
15. Fortbestehen des Leibes trotz der Erlösung bis zur Tilgung der angebrochenen Werkfrucht Töpferscheibe; Doppelmond.
16–17. Opfer usw. sind nicht mehr für den *Brahmavid*, wohl aber noch für den *Sagunavid* verbindlich.
18. Läuternde Wirkung von Opfer usw. mit, aber auch ohne Wissen.
19. Nach Abbüfsung des *karman*: Tod und mit ihm *Kaivalyam*

IV, 2.

1–2. (*Aparavidyâ.*) Beim Tode gehen die *indriya*'s in das *manas* ein,
3. Das *manas* in den *prâṇa*,
4–6. Der *prâṇa* in den *vijñânâtman* (*jîva*), dieser in die Elemente.
7. Von hier gelangt der *Avidvân* zur Verkörperung, der *Vidvân* zur Unsterblichkeit. Dieses *amṛitatvam* ist *âpekshikam*.
8–11. Fortdauer des „feinen Leibes". Sein Wesen beschrieben.
12–14. (*Paravidyâ.*) Für den *Akâmayamâna* (*Parabrahmavid*) gibt es keinen Auszug der Seele; er ist schon Brahman.
15. Seine *prâṇa*'s gehen auf in Brahman, das Grobe wird zu Erde usw.
16. Sein Aufgehen geschieht **ohne** Rest, nicht, wie sonst, mit Rest.
17. (*Aparavidyâ*) Der *Vidvân* (exoterisch Wissende) geht aus durch die 101ste Ader (die andern durch andere);
18–19. Von da durch einen Sonnenstrahl, der bei Tag und Nacht,
20–21. im Sommer wie im Winter vorhanden ist. (Anders *Sânkhya-Yoga.*)

IV, 3.

1. Stationen des Weges: *nâḍî*, — *raçmi*, — *arcis*, —
2. *ahar*, — *âpûryamâṇapaksha*, — *yân shaḍ udañ eti*, — *saṃvatsara*, — *vâyu*, — *âditya*, —
3. *candra*, — *vidyut*, — *varuṇaloka*, — *indra*, — *prajâpati*.
4–6. Diese sind Führer der Seele, deren Organe, weil sie eingepackt sind, nicht funktionieren.

7–14. Endstation: *Brahman*, nicht das allgegenwärtige *param brahma*, sondern das *aparam*, *saguṇam brahma*, welches als *kâryam* vergänglich ist. *Kramamukti*.

15–16. Die aber Br. unter einem *pratîkam* verehren, haben andern Lohn.

IV, 4.

1–3. (*Paravidyâ*) Identität der **erlösten** mit der in Unwissen, Leiden, Vergänglichkeit **gebundenen** Seele.

4. *Unio mystica*.

5–7. (*Aparavidyâ*.) Charakteristik des (unvollkommen) Erlösten.

8–9. Die „Wünsche“ (Chând. 8,2) des Erlösten. Freiheit desselben.

10–14. Ob der Erlöste Organe (*manas* usw.) besitze?

15–16. Wunderkräfte desselben; Beseelung mehrerer Leiber zugleich.

17–22. Sein *aiçvaryam* und dessen Schranken. Schilderung von *Brahmaloka*. Nachdem ihm dort das *Samyagdarçanam* zuteil geworden, geht auch er in das ewige, vollkommene *Nirvâṇam* ein.

II. Zweck des Vedânta: Zerstörung eines angebornen Irrtums.

---

1. Der Grundgedanke des Vedânta und seine Vorgeschichte; Blick auf verwandte Theoreme des Okzidents.

In der Einleitung, welche Çañkara (p. 5–23) seinem Kommentare über die Brahmasûtra's vorausschickt, führt er uns sofort auf die Grundanschauung des Systems, indem er alles *empirische, physische Wissen für ein* Nichtwissen (*Avidyâ*) *erklärt, welchem er die Metaphysik des Vedânta als das* Wissen (*Vidyâ*) *entgegenstellt.* — Ehe wir der Ausführung dieses Gedankens näher treten, wollen wir an einiges erinnern, welches geeignet ist, die philosophische Bedeutung desselben und damit die des in ihm wurzelnden Vedântasystemes ins Licht zu setzen.

Der Gedanke, dafs die empirische Betrachtung der Natur nicht imstande ist, uns zur letzten Ergründung des Wesens der Dinge zu führen, tritt uns nicht nur bei den Indern, sondern auch in der Philosophie des Okzidents in mannigfacher Form entgegen; ja, genau betrachtet, ist dieser Gedanke die eigentliche Wurzel aller Metaphysik, sofern ohne ihn überhaupt keine Metaphysik entstehen oder bestehen kann. Denn wenn die empirische oder physische Forschung imstande wäre, uns das wahre und innerste Wesen der Natur zu enthüllen, so würden wir nur auf diesem Wege fortzuschreiten haben, um zuletzt zum Inbegriffe aller Wahrheit zu gelangen;

das Endresultat würde eine **Physik** (im weitern Sinne, als Lehre von der φύσις) sein, und zu einer **Metaphysik** wäre weder Veranlassung noch Berechtigung. Wenn daher die Metaphysiker alter und neuer Zeit, von dem empirischen Wissen unbefriedigt, zu einer Metaphysik fortgegangen sind, so erklärt sich dieser Schritt nur aus dem mehr oder weniger deutlichen Bewufstsein, dafs alles empirische Forschen und Wissen zuletzt nur auf eine grofse, in der Natur unseres Erkenntnisvermögens begründete Täuschung hinauslaufe, über welche uns die Augen zu öffnen die Aufgabe der Metaphysik ist.

Dreimal, soviel wir wissen, ist diese Erkenntnis in der Menschheit zum ursprünglichen Durchbruche gelangt, und jedesmal, wie es scheint, auf verschiedenem, durch Zeitalter, Nation und Individualität bedingtem Wege: das eine Mal bei den Indern, von denen wir reden wollen, das andere Mal in der griechischen Philosophie durch Parmenides, das dritte Mal in der neuern Philosophie durch Kant.

Was zunächst den Eleatischen Weisen dazu trieb, über die Welt als „τὸ μὴ ὄν" zu der Erforschung des „Seienden" hinauszugehen, das scheint der von seinem Vorgänger Xenophanes geltend gemachte Begriff der Einheit des Seins, d. h. der Einheit der (von ihm θεός benannten) Natur gewesen zu sein, dessen Konsequenzen Parmenides mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion nachging, der Natur den Rücken kehrend, daher er sich auch den Rückzug zu derselben abschnitt.

Zu derselben Erkenntnis gelangte auf ganz anderm Wege Kant, indem er, mit deutscher Geduld und Gründlichkeit, das menschliche Erkenntnisvermögen einer kritischen Analysis unterzog, eigentlich oder angeblich nur, um zu prüfen, ob dasselbe zur Erforschung transfcendenter Dinge wohl das geeignete Instrument sei, wobei er jedoch die höchst merkwürdige Entdeckung machte, dafs unter anderm drei wesentliche Bestandstücke der Welt, nämlich der Raum, die Zeit und die Kausalität, nichts anderes als drei dem Subjekt anhaftende Formen des Erkennens, d. h., physiologisch gesprochen, angeborne Funktionen des Gehirns sind; hieraus folgerte er, mit

unweigerlicher Konsequenz, dafs die Welt, wie sie in Raum und Zeit sich ausbreitet und in allen ihren Erscheinungen im Gröfsten wie im Kleinsten durch den Kausalnexus verknüpft ist, *in dieser Form* nur für unser Erkenntnisvermögen vorhanden, weil durch dasselbe bedingt ist, dafs sie mithin nur „Erscheinungen“, nicht das Wesen der „Dinge an sich“ uns offenbart. Was das letztere sei, das hielt er, den Blick nur auf die äufsere Erfahrung als Quelle des Erkennens richtend, so lange wir auf Erkenntnisformen wie die unsern angewiesen seien, für unerkennbar.

Diese Methoden des griechischen und des deutschen Denkers, so bewunderungswürdig sie sind, mögen äufserlich und kalt erscheinen, wenn wir sie mit dem Wege vergleichen, auf welchem, wie wir schon nach dem jetzigen Stande der Forschung annehmen dürfen, die Inder zu derselben Grundanschauung gelangt sind. Ihr Vorrang wird begreiflich, wenn wir erwägen, dafs kein Volk der Erde es mit der Religion so ernst genommen hat, keines sich den Weg zum Heile so sauer hat werden lassen, wie sie. Zum Lohne dafür ist ihnen, wenn nicht der wissenschaftlichste, so doch der innigste und unmittelbarste Aufschlufs über das letzte Geheimnis des Seins geworden.

Wie dabei der Entwicklungsgang, der sie zu diesem Ziele geführt hat, im einzelnen vorzustellen ist, können wir noch nicht mit Bestimmtheit angeben; insbesondere scheint uns fraglich, wie das historische Verhältnis zwischen *Brahman* und *Âtman*, den beiden Hauptbegriffen, an denen die indische Metaphysik erwachsen ist, und die schon in den Upanishad's, soweit wir sehen, durchaus als Synonyma gebraucht werden, zu denken ist: ob der Begriff des *Âtman* aus dem des *Brahman* durch eine blofse Verschärfung des subjektiven Momentes, welches in ihm liegt, sich entwickelt hat, oder ob wir vielmehr zwei Strömungen zu unterscheiden haben, eine mehr priesterliche, welche das *Brahman*, und eine mehr philosophische, welche den *Âtman* zum Prinzip erhob, bis dann beide, ihrer Natur nach nahe verwandt, in ein gemeinsames Bette geleitet wurden. Von diesen und andern Bedenken für jetzt absehend, wollen wir durch einige ausgewählte Beispiele in

der Kürze die mutmafslichen Stufen des Weges markieren, auf denen der indische Genius zu der von uns demnächst darzustellenden Weltanschauung sich erhoben hat.

1. Wir wiesen bereits darauf hin, wie die Inder, ausgehend von einem Kultus personifizierter Naturmächte, die Zentralkraft aller Kräfte in der Natur, das schaffende und tragende Prinzip aller Götter und aller Welten in jener Erhebung des Gemüts über das Bewufstsein der individuellen Existenz hinaus, welche beim Gebete stattfindet, d. h. in dem *Brahman* erkannten, ein Wort, welches noch im ganzen Ṛigveda nie etwas anderes, als die erhebende und begeisternde Kraft des Gebets bedeutet. (Man kann mit der Geschichte dieses Begriffes die auf einer ähnlichen Abstraktion und Hypostase beruhende des johanneischen Λόγος vergleichen.) Von diesem Standpunkte der Auffassung des Brahman als einer im Subjekte ruhenden kosmischen Potenz aus nimmt z. B. das *Taittirîya-Brâhmaṇam* (2,8,9,6) eine im *Ṛigveda* (10,81,4) gestellte Frage wieder auf und beantwortet sie wie folgt:

„Wo ist der Baum, wo ist das Holz gewesen,
„Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen?
„Im Geist erwägend fragt ihm nach, ihr Weisen,
„Worauf gestützt sich hat der Welten Träger!“ (*Rigv.* 10,81,4.)

„Das Brahman ist der Baum, das Holz gewesen,
„Aus dem sie Erd' und Himmel ausgehauen;
„Im Geist erwägend meld' ich euch, ihr Weisen,
„Auf Brahman stützte sich der Welten Träger!“

2. Hieran schliefst sich die Vorstellung, dafs das Brahman das Innerste und das Edelste in allen Erscheinungen der Welt ist; es ist, wie die *Kâṭhaka-Up.* (5,1–3) es ausdrückt, indem sie den Vers *Ṛigv.* 4,40,5 vertiefend umdeutet, die Sonne am Firmamente (*haṅsah çucishad*), der Gott (*vasu*, der Gute) im Luftraume, der Hotar am Altare, der Gast an der Schwelle des Hauses, es weilt überall, wird überall geboren, — aber der nur ist vom Leide befreit und seiner Erlösung gewifs, welcher es, „das Ungeborne, unwankbar Geistige“ in „der Stadt mit elf Toren“ (dem Leibe) verehrt, in welcher es wohnt, ringsum die Lebensorgane, —

„Und in der Mitte sitzt ein Zwerg,
„Den beten alle Götter an.“

3. Hier, „in der Lotosblume des Herzens“, ist das Brahman nun nichts anderes, als der *Âtman*, d. h. die Seele, wörtlich: „das Selbst“. Wir wählen als Beispiel *Châṇdogya-Up.* 3,14:

„Gewifslich dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* [in „ihm werdend, vergehend, atmend] soll man es ehren in der „Stille. Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine „Gestalt; sein Ratschlufs ist Wahrheit, sein Selbst die Un„endlichkeit [wörtlich: der Äther]; allwirkend ist er, all„wünschend, allriechend, allschmeckend[27], das All umfassend, „schweigend, unbekümmert: — dieser ist meine Seele (*âtman*) „im innern Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn „oder Senfkorn oder Hirsekorn, oder eines Hirsekornes Kern; „— dieser ist meine Seele im innern Herzen, gröfser als die „Erde, gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, „gröfser als diese Welten. — Der Allwirkende, Allwünschende, „Allriechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schwei„gende, Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Her„zen, dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier ab„scheidend, eingehen. — Wem dieses ward, fürwahr, der zwei„felt nicht! — Also sprach Çâṇḍilya, Çâṇḍilya.“

4. Das zuletzt erwähnte Eingehen in das eigene Selbst nach dem Tode setzt das Bewufstsein eines Unterschiedes voraus zwischen dem empirischen Selbst, d. h. der Leiblichkeit, und dem höchsten Selbst (*paramâtman*), welches die Seele, d. h. Gott ist. Diese Unterscheidung ist der Gegenstand einer Belehrung, welche *Châṇdogya-Up.* 8,7–12 Prajâpati dem Indra erteilt, und in der er ihn von Stufe zu Stufe zu immer wahrerer Erkenntnis emporführt. Auf die Frage: „Was ist das Selbst?“ lautet die nächste Antwort: 1) „Das Selbst ist der Leib, wie er in der Abspiegelung im Auge, im Wasser, im Spiegel sich darstellt.“ Auf die Entgegnung, dafs dann das Selbst auch von den Gebrechen und dem Untergang des Leibes mitbetroffen werde, erfolgt die zweite Erklärung: 2) „Das Selbst ist die Seele, wie sie sich im Traume ergötzt.“ Auf das Bedenken, dafs die träumende Seele, wenn nicht

[27] Anders M. Müller und Oldenberg (Buddha[1], S. 31); vgl. jedoch Bṛih. 4,3,24 und das Xenophaneische οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

leide, so doch zu leiden glaube, heifst es: 3) „Wenn einer so „eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe gekom- „men, dafs er kein Traumgesicht erschaut, — das ist das „Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das Brah- „man.“ Auf die Einwendung, dafs in diesem Zustande das Bewufstsein aufhöre, dafs er somit ein Eingang in das Nichts sei, erwidert endlich Prajâpati: 4) „Sterblich, fürwahr, o Mäch- „tiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen; er ist der Wohn- „platz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. Besessen wird „der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn weil er bekör- „pert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust und des Schmer- „zes. Den Körperlosen aber berühren Lust und Schmerz „nicht. — Körperlos ist der Wind; — die Wolke, der Blitz, „der Donner sind körperlos. Sowie nun diese aus dem Welt- „raume [in welchem sie wie die Seele im Leibe gebunden „sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht und da- „durch hervortreten in ihrer eigenen Gestalt, so auch erhebt „sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele, zunächst die im „tiefen Schlafe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste „Licht und tritt hervor in eigener Gestalt; das ist der höchste „Geist.“ —

In ähnlicher Weise gelangt die *Taittirîya-Up.* 2,1–7 von dem körperlichen Selbst, indem sie ihm eine Hülle nach der andern abstreift, zuletzt zu dem wahren Selbst. Sie unterscheidet: 1) das aus Nahrung bestehende Selbst; in diesem steckt wie in einer Kapsel 2) das odem-artige Selbst, in diesem 3) das manas-artige Selbst, in diesem 4) das erkenntnisartige Selbst, in diesem endlich als innerstes 5) das wonneartige Selbst. „Fürwahr, dieses ist die Essenz *(rasa)*; denn „wer die Essenz erlangt, den erfüllt Wonne; denn wer möchte „atmen und wer leben, wenn in dem Weltenraum nicht diese „Wonne wäre? — Denn er ist es, der Wonne schaffet; denn „wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörperlichen, Unaus- „sprechlichen, Unergründlichen den Frieden, den Standort „findet, dann ist er zum Frieden eingegangen; wenn er hin- „gegen in ihm [wie in den vier ersten, noch] eine Höhlung, „ein Anderes annimmt, dann hat er Unfrieden; es ist der Un- „friede des, der sich weise dünket.“

5. Das Selbst, in diesem Sinne, ist nach *Chândogya-Up.* 6,2,1 „das Seiende“, „das Eine ohne Zweites“, und dementsprechend wird *Bṛihadâraṇyaka-Up.* 2,4,5 alle Forschung auf das Selbst verwiesen und beschränkt: „Das Selbst fürwahr, o Maitreyî, „soll man sehen, hören, überdenken und erforschen; wer das „Selbst sieht, hört, überdenkt und erforscht, der hat diese „ganze Welt erkannt.“ „Diese Welten, diese Götter, diese „Wesen, dieses alles ist was dieses Selbst ist.“ Es ist der Vereinigungspunkt *(ekâyanam)* für alles, wie der Ozean für die Gewässer, das Ohr für die Töne, das Auge für die Gestalten, usw.; alles aufser ihm ist so wesenlos, wie der Schall, der von einem Musikinstrumente ausgeht; wer das Instrument ergriffen hat, der hat damit die ihm entspringenden Töne mitergriffen (l. c. 2,4,6–11). Es ist, nach *Chândogya-Up.* 6,1,4, dasjenige, aus dem die ganze Welt geworden, dessen blofse Umwandlung sie ist: wer dieses Eine erkannt hat, der hat damit alles erkannt, „gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton besteht, erkannt ist; auf Worten „beruhend ist die Umwandlung, ein blofser Name, Ton nur ist es in Wahrheit!“ —

6. Demgemäfs fordert uns die *Îçâ-Up.* 1.6 auf, „die ganze Welt zu versenken in Gott“, d. h. in das Selbst:

„Wer forschend alle Wesen im eignen Selbste findet,
„Für den entweicht der Irrtum, und alles Leiden schwindet;“

und die *Kâṭhaka-Up.* (4,10–11) warnt davor, eine Vielheit, ein von der Seele Verschiedenes *(nânâ)* anzunehmen:

„Was hier ist, das mufs drüben sein, was drüben ist, ist hier allein;
„Vom Tod zu neuem Tode rennt, wer ein Verschied'nes hier erkennt! —
„Im Geiste sollen merken sie, nicht ist hier Vielheit irgendwie;
„Von Tod in Tod wird der verstrickt, wer ein Verschied'nes hier erblickt!“

7. Es war die einfache Konsequenz dieser Konzeptionen, wenn der Vedânta die empirische Anschauung, welche uns eine aufser dem Selbste vorhandene Vielheit, eine unabhängig vom Subjekte bestehende Welt der Objekte vorspiegelt, für ein Blendwerk *(mâyâ)*, eine angeborne Täuschung *(bhrama)* erklärt, beruhend auf einer unberechtigten Übertragung

(adhyâsa), vermöge deren wir diejenige Realität, welche allein dem Subjekte zukommt, auf die Welt der Objekte, und umgekehrt die Bestimmungen der objektiven Welt, z. B. die Körperlichkeit, auf das Subjekt, das Selbst, die Seele übertragen.

Hierüber wollen wir Çañkara selbst hören.

2. Analysis der Einleitung des Çañkara (p. 5–23).

„Objekt *(vishaya)* und Subjekt *(vishayin)*“, sagt er zu Eingang seines Werkes, „wie sie als ihren Bereich die Vor„stellung des Du [Nicht-Ich] und des Ich haben[28], sind so „entgegengesetzter Natur wie Finsternis und Licht. Steht es „nun fest, dafs das Sein des einen in dem andern nicht zu„trifft, so folgt um so mehr, dafs auch die Qualitäten des einen „bei dem andern nicht statthaben. Hieraus ergibt sich, dafs „die Übertragung *(adhyâsa)* des als seinen Bereich die Vor„stellung des Du habenden Objektes und seiner Qualitäten „auf das als seinen Bereich die Vorstellung des Ich habende, „rein geistige Subjekt, und umgekehrt, dafs die Übertragung „des Subjektes und seiner Qualitäten auf das Objekt folge„richtigerweise falsch ist. — Und doch ist dem Menschen die„ses, auf falscher Erkenntnis beruhende *(mithyâ-jñâna-nimitta)*, „Wahres und Unwahres [d. h. Subjektives und Objektives] „paarende Verfahren angeboren *(naisargika)*, dafs sie die „Wesenheit und die Qualitäten des einen auf das andere „übertragen, Objekt und Subjekt, obgleich sie absolut ver„schieden *(atyanta-vivikta)* sind, nicht voneinander unter-

[28] *Yushmad-asmat-pratyaya-gocara*; Banerjea übersetzt: *„indicated by the second and first personal pronouns“* und so p. 15,2 *asmat-pratyaya-vishayatvât*: *„because it (the soul) is the object of the first personal pronoun“*, was jedoch keinen guten Sinn gibt, denn nur Vorstellungen, nicht Pronomina haben Objekte. — Die Seele ist also Subjekt *(vishayin)*, jedoch nicht (empirisches) Subjekt des Erkennens, als welches der *ahampratyayin* (d. h. das *manas*, zu unterscheiden von *ahaṃkartar*) figuriert, welchem wiederum die Seele als Objekt *(vishaya)* gegenübersteht; vgl. die Stellen in Anm. 29 und 30 und weiteres im Verlaufe (Kap. XXVII, 3).

„scheiden und so z. B. sagen: «das bin ich», «das ist „mein».“ [29]

Wie man auch immer diese Übertragung definieren mag (p. 12,1–14,3), jedenfalls läuft sie darauf hinaus, dafs Qualitäten des Einen an einem Andern erscheinen, wie wenn man Perlmutter für Silber hält, oder den einen Mond als zwei sieht (p. 14,3–5). Möglich wird diese irrige Übertragung von Dingen und Verhältnissen der objektiven Welt auf die innere Seele, das Selbst im strengsten Sinne dieses Wortes, dadurch, dafs auch die Seele in gewissem Sinne Objekt, nämlich Objekt der Vorstellung des Ich, und, wie unser Autor hier behauptet, keineswegs etwas Transfcendentes, jenseits des Bereiches der Wahrnehmung Liegendes *(paroksham)* ist. [30]

[29] Wobei Objektives, z. B. der Leib, das eine Mal als Subjekt, das andere Mal als Qualität desselben betrachtet wird. Zur Erläuterung diene die Stelle p. 208: „Wie daher jemand, wenn es seinem Sohne, seiner „Gattin u. dgl. schlecht oder gut geht, zu sagen pflegt, «es geht bei mir „schlecht oder gut», und damit Qualitäten von Aufsendingen auf das Selbst „(die Seele, *âtman*) überträgt [vgl. p. 689,3 fg.], ebenso auch überträgt er „Qualitäten des Leibes, wenn er sagt: «ich bin fett, ich bin mager, ich „bin weifs, ich stehe, gehe, springe», und ebenso Qualitäten der Sinnes„organe, wenn er sagt [oder denkt]: «ich bin stumm, entmannt, taub, ein„äugig, blind», und ebenso die Qualitäten des Innenorgans [*antahkaraṇam* „= *manas*, vgl. 2,3,32], Verlangen, Wunsch, Zweifel, Entschlufs usw.; — „so also überträgt er den Vorsteller des Ich (*ahampratyayin*) auf die dem „persönlichen Treiben lediglich als Zuschauer (*sâkshin*) beiwohnende innere „Seele, und umgekehrt die allem zuschauende innere Seele auf das Innen„organ und die übrigen“ [d. h. auf die Sinnesorgane, den Leib und die Gegenstände der Aufsenwelt].

[30] p. 14,5: „Frage: wie ist es aber möglich, auf die innere Seele, die „doch nicht Objekt ist, Qualitäten der Objekte zu übertragen? Denn jeder „überträgt doch [nur] auf ein vor ihm stehendes Objekt ein anderes Ob„jekt; und von der innern Seele erklärst du ja, dafs sie von der Vor„stellung des Du [Nicht-Ich] abgesondert und nicht Objekt [ich lese mit „Govinda: *avishayatvam*] sei? — Antwort: Sie ist doch nicht in jedem „Sinne Nicht-Objekt; denn sie ist das Objekt der Vorstellung des Ich“ [*asmat-pratyaya-vishaya*; genau genommen und nach p. 78,6, vgl. 73,5. 672,1, ist allerdings nicht der *sâkshin*, sondern nur der *kartar*, d. h. die bereits mit objektiven Qualitäten ausgestattete individuelle Seele, *aham-pratyaya-vishaya*]; „und die [ganze] Annahme einer innern Seele beruht „darauf, dafs sie ein Nicht-Transfcendentes *(aparoksha)* ist. Auch ist es „nicht durchaus notwendig, dafs das Objekt, auf welches wir ein anderes

„Diese so beschaffene Übertragung bezeichnen die Gelehr-„ten als das **Nichtwissen** *(avidyâ)*, und im Gegensatze dazu „nennen sie die genaue Bestimmung der eigenen Natur der „Dinge“ [*vastu-svarûpam*, des An-sich-seins der Dinge, wie wir sagen würden] „das **Wissen** *(vidyâ)*. Ist dem so, so „folgt, dafs dasjenige, worauf eine [derartige, falsche] Über-„tragung stattfindet, von einem durch sie verursachten Mangel „oder Vorzuge auch nicht im mindesten betroffen wird“ (p. 16,1–4).

Das Objekt der Erkenntnis, die Seele, bleibt also, wie aus diesen Worten erhellt, völlig unverändert, gleichviel, ob wir dasselbe richtig erkennen, oder nicht. Hieraus müssen wir schliefsen, dafs der Grund der irrigen empirischen Anschauung lediglich im erkennenden Subjekte zu suchen ist; diesem ist die Avidyâ, wie wiederholt (p. 19,1. 21,7. 807,12) versichert wird, angeboren *(naisargika)*; die Ursache derselben ist ein unrichtiges Erkennen (sie ist *mithyâ-jñâna-nimitta*, p. 9,3), ihr Wesen ein unrichtiges Vorstellen *(mithyâ-pratyaya-rûpa*, p. 21,7); — alle diese Äufserungen weisen darauf hin, den letzten Grund der falschen empirischen Anschauung da zu suchen, wo ihn allerdings der Vedânta nicht gesucht hat, nämlich in der natürlichen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens. Eine Analysis desselben, wie sie Kant unternahm, würde in der Tat den wahren wissenschaftlichen Unterbau des Vedântasystemes liefern; und es steht zu hoffen, dafs die Inder, deren noch heute gültige orthodoxe Dogmatik wir hier darstellen, die Lehren der „Kritik der reinen Vernunft“, wenn dieselben erst zu ihrer Kunde gelangen, mit dankbarer Verehrung sich aneignen werden.[31]

„Objekt übertragen, vor uns stehe; wie denn z. B. Einfältige auf den „Weltraum *(âkâça)*, der nicht Gegenstand der Wahrnehmung ist, die „dunkle Farbe des Grundes u. dgl. übertragen. Ebenso ist es auch mög-„lich, auf die innere Seele zu übertragen was nicht Seele ist.“

[31] Auch der Grundsatz Kant's, dafs die transscendentale Idealität der Welt deren empirische Realität nicht ausschliefse, findet sein völliges Analogon in den Anschauungen Çankara's; vgl. p. 448,6: „Alles empirische Treiben ist wahr, solange die Erkenntnis der Seele als „Brahman nicht erreicht ist, ebenso wie das Treiben im Traume, bevor

Auf dem Boden dieses natürlichen Nichtwissens steht nun, nach Çañkara, alles menschliche Erkennen, mit Ausnahme der Metaphysik des Vedânta: also nicht nur das empirische, d. h. durch Sinnesorgane vermittelte Denken des gewöhnlichen Lebens, sondern auch der ganze rituelle Kanon des Veda mit seinen Geboten und Verboten nebst Verheifsung von Lohn und Strafe in einer andern Welt (p. 16,4–17,1).

Der nächste Grund, aus welchem beide, das weltliche wie das vedische Treiben, in die Sphäre des Nichtwissens verwiesen werden müssen, liegt darin, dafs sie beide von dem Wahne *(abhimâna)* nicht frei sind, in der Leiblichkeit das Ich zu sehen; denn weder ein Erkennen, noch ein Handeln ist möglich, ohne dafs man die Sinnesorgane und den sie tragenden Leib als zum Selbste gehörig betrachtete[32], und auch der rituelle Teil des Veda kann nicht umhin, mancherlei Zustände der Aufsenwelt auf die Seele irrtümlich zu übertragen.[33]

„das Erwachen eintritt. Solange nämlich die Erkenntnis der Einheit mit „dem wahren Selbste nicht eintritt, so lange ist bei keinem ein Bewufst„sein von der Unwahrheit des auf Erkenntnisnormen, Erkenntnisobjekte „und Werkfrucht gerichteten Verfahrens vorhanden, sondern jede Kreatur „nimmt unter den Bezeichnungen des „Ich“ und des „Mein“ blofse Um„wandlungen für das Selbst und für Bestimmungen des Selbstes, und läfst „dagegen ihre ursprüngliche Brahman-selbst-heit aufser acht: ehe daher „das Bewufstsein von der Identität mit Brahman erwacht, besteht alles „weltliche und vedische Treiben zu Rechte.“

[32] p. 17,2: „Aber wie ist es möglich, dafs die Erkenntnismittel, Wahr„nehmung usw., und die [rituellen] Lehrbücher im Bereiche des Nicht„wissens sich befinden? — Antwort: weil man ohne den Wahn, dafs in „Leib, Sinnesorganen usw. das «Ich» oder «Mein» bestehe, kein Erkennender „sein kann, und folglich ein Gebrauch der Erkenntnismittel nicht möglich „ist. Denn ohne die Sinnesorgane zur Hilfe zu nehmen, findet eine Tätig„keit des Wahrnehmens nicht statt, die Verrichtung der Sinnesorgane „aber ist nicht möglich ohne einen Standort [den Leib], und keinerlei „Aktion ist möglich, ohne dafs man das Sein des Selbstes (der Seele, „*âtman*) auf den Leib übertrüge, und ohne dafs dieses alles stattfindet, bei „der [von der Leiblichkeit] unabhängigen [*asangasya* zu lesen] Seele ist „eine Erkenntnistätigkeit nicht möglich. Ohne Erkenntnistätigkeit aber „geht das Erkennen nicht vor sich. Folglich gehören die Erkenntnis„mittel, Wahrnehmung usw., sowie die [erwähnten] Lehrbücher in den „Bereich des Nichtwissens.“

[33] p. 20,5: „Denn wenn es z. B. heifst: «Der Brahmane opfere», so „fufsen derartige Vorschriften darauf, dafs sie Kasten, Âçrama's, Lebens-

Ein weiterer Grund für die Unzulänglichkeit alles empirischen Erkennens ist der, dafs dasselbe von dem tierischen Erkennen nur dem Grade nach durch höhere Entwicklung *(vyutpatti)* sich unterscheidet, seinem Wesen nach aber mit demselben gleichartig ist, sofern es, wie dieses, gänzlich im Dienste des Egoismus steht, welcher uns treibt, Erwünschtes aufzusuchen und Unerwünschtes zu fliehen, und es macht hierbei keinen Unterschied, ob diese egoistischen Ziele, wie beim weltlichen Treiben, schon in diesem Leben, oder, wie bei den vom Veda vorgeschriebenen Werken, erst in einem jenseitigen Dasein zur Verwirklichung gelangen und somit dessen Erkenntnis voraussetzen. Ganz anders der Vedânta, welcher im Widerspruche dagegen die ganze Sphäre des Begehrens hinter sich läfst, von allen Unterschieden in der äufsern Lebensstellung (wenn auch, wie wir sehen werden, nicht ganz konsequent) Abstand nimmt und sich zu der Erkenntnis erhebt, dafs die Seele in Wahrheit in den Wanderungsumlauf *(samsâra)* gar nicht verflochten ist.[34] Denn alle jene Gesetze des

„alter und sonstige Unterschiede auf die Seele übertragen; die Über-„tragung aber ist, wie wir sagten, die Annahme, dafs etwas da sei, wo es „nicht ist.‘

[34] Die interessante Stelle, welche uns einen Einblick in die indische Anschauung von dem Unterschiede zwischen Mensch und Tier gewährt, lautet im Zusammenhange wie folgt (p. 18,4 fg.): „Auch des-„wegen“ [gehört die weltliche und die vedische Erkenntnis in den Bereich des Nichtwissens], „weil [dabei] ein Unterschied von den Tieren nicht „stattfindet. Denn so wie die Tiere, wenn z. B. ein Ton ihr Ohr berührt, „falls die Erkenntnis des Tones für sie unangenehm ist, sich davon weg-„wenden, und, falls sie angenehm ist, sich hinzuwenden, — wie sie, wenn „sie einen Menschen mit aufgehobenem Stocke in der Hand vor sich sehen, „in der Meinung: «der will mich schlagen» zu fliehen versuchen, und „wenn sie ihn mit einer Handvoll frischen Grases sehen, sich zu ihm hin-„wenden [man sieht, dem Inder schwebt, wenn er vom Tiere spricht, die „Kuh vor, etwa wie uns der Hund]: ebenso pflegen auch die Menschen, „deren Erkenntnis entwickelt ist *(vyutpanna-cittâh)*, wenn sie Starke von „grausigem Ansehen mit gezückten Schwertern in den Händen wahrnehmen, „sich davon abzuwenden und zu den Entgegengesetzten sich hinzuwenden. „— Sonach ist, in bezug auf Mittel und Gegenstände des Erkennens, das „Verfahren bei Tieren und Menschen gleich. Allerdings geht bei den „Tieren die Tätigkeit des Wahrnehmens usw. ohne vorheriges (!) Ur-„teilen *(viveka)* vor sich; aber, wie man an der Gleichheit damit ersieht,

empirischen Erkennens und Handelns sind für uns nur so lange gültig, wie wir in dem auf einer falschen Übertragung beruhenden, von Natur uns anhaftenden Nichtwissen befangen sind, von welchem es zum Schlusse heifst (p. 21,7): „So steht „es mit dieser anfanglosen, endlosen, angebornen Übertragung, „welche ihrem Wesen nach eine falsche Annahme ist, alle „Zustände des Tuns und des Geniefsens [oder Leidens] her„vorbringt und die [natürliche] Anschauungsweise aller Men„schen bildet. Sie, welche die Ursache des Unheils ist, zu „beseitigen und das Wissen von der Einheit der Seele zu „lehren, — das ist der Zweck aller Vedântatexte."[35]

Diesen Zweck erreicht der Vedânta dadurch, dafs er von der Seele (dem Selbst, *âtman*) alles absondert, was Nicht-Seele, Nicht-Selbst ist, und auf dieselbe nur fälschlich übertragen wird, also, mit einem Worte, alle *Upâdhi*'s oder individualisierende Bestimmungen, mit welchen angetan (*upahitam* 163,9. 690,5. 739,7) das Brahman eben als individuelle Seele erscheint. Solche Upâdhi's sind: 1) alle Dinge und Verhältnisse der Aufsenwelt (vgl. Anm. 29); 2) der aus den groben Elementen bestehende Leib, 3) die *Indriya*'s, d. h. die als besondere Wesenheiten vorgestellten fünf Sinnesorgane

„ist auch bei den [geistiger] Entwicklung teilhaften *(vyutpattimatam)* Men„schen die Tätigkeit des Wahrnehmens u. s. w. für jene Zeit [der falschen „Erkenntnis] entschieden die nämliche: und wenn hingegen zu der Werk„tätigkeit nach dem Schriftkanon nur ein solcher, der vorher die Ein„sicht *(buddhi)* erworben hat, und keiner, der nicht die Verbindung der „Seele mit der andern Welt erkannt hat, zugelassen wird, so ist doch „zu dieser Zulassung nicht erforderlich, dafs man die vom Vedânta zu „lehrende, den Hunger und die übrigen [Begierden] hinter sich lassende, „von den Unterschieden zwischen Brahmanen, Kriegern usw. Abstand „nehmende Wahrheit über die vom *Samsâra* befreite Seele [erkannt habe]. „Denn sie kommt bei der Betrauung [mit dem Opferwerke] nicht zur An„wendung, ja, sie steht mit derselben in Widerspruch. Und indem der „Kanon der Vorschriften [nur] vor der sotanen Erkenntnis der Seele in „Wirkung steht, so geht er über den Bereich des Nichtwissens nicht „hinaus."

[35] Man vergleiche zur Lehre von der Avidyâ noch folgende Stellen: p. 98,8. 112,3. 182,12. 185,12. 199,5. 205,10. 343,4. 360,2. 433,13. 452,2. 455,4. 473,17. 483,6. 507,1. 660,10. 680,12. 682,3. 689,1. 690,5. 692,14. 787,13. 804,1. 807,11. 837,2. 860,15. 1056,1. 1132,10. 1133,12. 1133,15.

und fünf Tatorgane des Leibes, 4) das *Manas*, auch Innenorgan *(antaḥkaraṇam)* genannt, das Zentralorgan sowohl für die Sinnesorgane, als auch für die Tatorgane, in ersterer Beziehung mit dem, was wir Verstand, in letzterer mit dem, was wir den bewufsten Willen nennen, nahezu sich deckend, das einheitliche Prinzip des bewufsten Lebens, sowie 5) der *Mukhya prâṇa* mit seinen fünf Verzweigungen das einheitliche Prinzip des unbewufsten, der Nutrition dienenden Lebens ist. — Dieses alles, worüber das Nähere in unserem psychologischen Teile, sondert die Metaphysik ab, um die Seele, d. h. das eigentliche Selbst oder Ich, zurückzubehalten, welche als Zuschauer *(sâkshin)* allem individuellen Treiben beiwohnt, selbst aber nur scheinbar durch die Upâdhi's individualisiert, in Wahrheit hingegen mit der höchsten Gottheit identisch und wie diese rein geistiger Natur, reines Erkennen *(caitanyam)* ist.

Und hiermit berühren wir den Grundfehler des Vedântasystemes, welcher es unter anderm verschuldet, dafs dasselbe keine eigentliche Moral hat, so nahe eine solche in reinster Gestalt seinem Prinzipe auch lag.[36] Mit Recht erkennt der Vedânta als einzige Quelle, um zu einem wahren Wissen, zu einem Ergreifen des An-sich-seienden zu gelangen, unser eigenes Ich, aber mit Unrecht bleibt er bei der Form stehen, in welcher sich dasselbe zunächst dem Bewufstsein darbietet, als ein Erkennendes, nachdem er doch schon den ganzen intellektuellen Apparat abgesondert und zum Nicht-ich, zur Erscheinungswelt gezogen hatte, wie er denn auch, sehr richtig, als Wohnung der höchsten Seele nicht etwa in kartesianischer Weise den Kopf (über welchen Bṛih. 2,2 handelt) sondern das Herz bezeichnet. —

[36] Das „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν" ist eine unmittelbare Folgerung aus der Grundanschauung des Vedânta, wie folgende Verse der *Bhagavadgîtâ* (13,27—28) zeigen mögen:

„Dieselbe höchste Gottheit in allen Wesen stehend
„Und lebend, wenn sie sterben, wer diese sieht, ist sehend.
„Denn welcher allerorts den höchsten Gott gefunden,
„Der Mann wird durch sich selbst sich selber nicht verwunden."

Indessen ist das Geistige *(caitanyam)*, wie wir sehen werden, in unserm Systeme eine Potenz, welche aller Bewegung und Veränderung in der Natur zugrunde liegt, daher auch z. B. den Pflanzen zugeschrieben wird, und somit eher die allem Seienden zukommende Fähigkeit der Reaktion gegen äufsere Einwirkungen bedeutet, eine Fähigkeit, welche allerdings in ihrer höchsten Potenzierung als menschliches Erkenntnisvermögen, als Geist sich offenbart.

III. Wer ist zum Studium des Vedânta berufen?

1. Die Conditio sine qua non.

Die Frage, wer zu der erlösenden Heilslehre des Vedânta zuzulassen, wer von ihr auszuschliefsen sei, wird in einer Episode des ersten Adhyâya der Brahmasûtra's mit grofser Ausführlichkeit (p. 280–323) diskutiert, und das Resultat ist, dafs alle diejenigen, welche durch das Sakrament des *Upanayanam* (der Einführung bei einem Lehrer unter feierlicher Umgürtung mit der Opferschnur) wiedergeboren *(dvija)* sind, also, falls sie diese Bedingung erfüllen, alle Brâhmaṇa's, Kshatriya's und Vaiçya's, dafs ferner auch die Götter und die (abgeschiedenen) Rishi's zur Vidyâ berufen sind; dafs hingegen die Çûdra's (die Angehörigen der vierten, nicht-arischen Kaste) von derselben ausgeschlossen bleiben.

Beides, die Ausschliefsung der Çudra's wie die Zulassung der Götter, gibt Veranlassung zu ausführlichen und interessanten Erörterungen.

2. Ausschliefsung der Çûdra's.

Zunächst mufs es, bei dem Prinzip des Vedânta, befremden, dafs den Çûdra's der Zugang zum Heile verwehrt wird. Allerdings ist ja das Geborensein in einer bestimmten Kaste kein Zufall, sondern die notwendige Folge des Wandels und der Werke in einem frühern Dasein; aber wie der Vedânta

zwischen den drei höhern Kasten keinen Unterschied macht, so hätte es in der (erst vom Buddhismus gezogenen) Konsequenz seiner Anschauungen gelegen, auch den Çûdra zuzulassen; denn auch er hat eine Seele, auch er ist Brahman, und es ist nicht abzusehen, warum nicht auch er sich dessen bewufst werden und somit an der erlösenden Erkenntnis teilnehmen kann; zumal anerkannt wird, dafs er derselben bedürftig ist (p. 315,11. 317,3), auch die vom Gegner geltend gemachte Befähigung des Çûdra zur Erkenntnis (p. 315,11) in weltlicher Hinsicht nicht bestritten wird (p. 317,4), wie denn auch seiner von der Smṛiti gestatteten Teilnahme am Hören der *Itihâsa*'s und *Purâṇa*'s (der epischen und mythologischen Gedichte) nichts im Wege steht (p. 322,14).

Aber dieselbe Akkomodation an die nationalen Vorurteile, welche die Philosophen des Vedânta bestimmt, alle ihre Erkenntnisse, und wäre es in der gezwungensten Weise, aus dem Veda abzuleiten, macht es ihnen auch unmöglich, den Çûdra zuzulassen; denn Vorbedingung für die Vedântaforschung ist Studium des Veda und Kenntnis seines Inhaltes (p. 316,9), für diese wiederum das *Upanayanam* (Einführung bei einem Lehrer), zu welchem der Çûdra nicht gelangen kann (p. 317,2. 320,6), daher auch das Gesetz (*smṛiti*) verbietet, den Veda auch nur in der Gegenwart eines Çûdra zu lesen (p. 322,2.6).

Hieran schliefst sich die Erörterung einiger im Veda selbst vorliegender Fälle, in welchen eine Lehre anscheinend einem Çûdra oder einem Manne von zweifelhafter Kaste mitgeteilt wird.

Der erste betrifft die *Saṃvarga-vidyâ*, eine (an Anaximenes erinnernde) Theorie von *Vâyu* (Wind) und *Prâṇa* (Odem) als den „*saṃvargâḥ*" (an sich Raffern) einerseits der Elemente, anderseits der Lebensorgane, welche Chând. 4,1–3 Raikva dem Jânaçruti mitteilt, nachdem er ihn doch vorher wiederholt einen Çûdra genannt hat.[37]

[37] Der Wortlaut dieser Legende, welche in sehr drastischer Weise zeigt, wie der Kenner Brahman's, und wäre er noch so elend, höher steht, als der Reichste und Beste, der es nicht kennt, ist folgender (Chând. 4,1–2):

Dem gegenüber erinnert Çañkara zunächst daran, dafs ein einzelner Fall noch keine Regel bilde (p. 317,9), und dafs, was vielleicht für die Saṃvarga-vidyâ gelte, darum noch nicht

---

„Jânaçruti, der Enkelsohn [des Janaçruta], war ein gläubiger Spen-
„der, viel schenkend, viel kochend. Er liefs allerwärts Herbergen bauen,
„damit sie von überallher bei ihm speiseten. Da flogen einst Gänse [oder:
„Flamingo's] in der Nacht vorüber. Da sprach die eine Gans zur andern:
„«He da! Blödäugige, Blödäugige [siehst du nicht?], dem Himmel gleich
„ist Jânaçruti's, des Enkelsohnes, Glanz ausgebreitet; den rühre nicht an,
„daran verbrenne dich nicht.» — Zu ihr sprach die andere: «Wer ist
„denn der, von dem du redest, als wäre er ein Raikva mit dem Zieh-
„karren!» — «Wie ist denn das, mit Raikva mit dem Ziehkarren?» —
„«Wie [beim Würfelspiele] dem, der mit dem Kṛita-Wurfe [dem höchsten]
„gesiegt hat [oder etwa *vijitâya* von *vij*, vgl. Ṛigv. 1,92.10 *vijah*], die nie-
„dern Würfe mit zugezählt werden, so kommt ihm [dem Raikva] alles
„heim, was immer die Geschöpfe Gutes tun; und wer weifs, was er weifs,
„von dem gilt das auch.» — Dem hatte Jânaçruti, der Enkelsohn, zuge-
„hört. Sobald er aufgestanden war, sprach er zu seinem Truchsefs [der
„ihn pries, in der Art, wie später die *Vaitâlika*'s zu tun pflegen]: «Du
„redest ja [von mir], als wäre ich ein Raikva mit dem Ziehkarren.» —
„«Wie ist denn das mit Raikva mit dem Ziehkarren?» — «Wie dem, der
„mit dem Kṛita-Wurfe gesiegt hat, die niedern Würfe mit zugezählt wer-
„den, so kommt ihm alles heim, was immer die Geschöpfe Gutes tun;
„und wer weifs, was er weifs, von dem gilt das auch.» — Da ging der
„Truchsefs aus, ihn zu suchen. Er kam zurück und sprach: «Ich habe
„ihn nicht gefunden.» — Jener [Jânaçruti] sprach zu ihm: «Wo man einen
„*Brahmaṇa* [prägnant, wie Bṛih. 3,5,1. 3,8,10] zu suchen hat, dorthin
„gehe nach ihm» [in die Einsamkeit, in den Wald, auf eine Sandbank
„im Flusse, in eine abgelegene Gegend, — wie der Scholiast erläutert]. —
„Da safs einer unter seinem Karren und schabte sich den Aussatz. Zu
„dem setzte er sich nieder und sprach: «Bist du, Ehrwürdiger, Raikva
„mit dem Ziehkarren?» — «Freilich bin ich der», antwortete er. — Der
„Truchsefs kam zurück und sprach: «Ich habe ihn gefunden.» — Da
„nahm Jânaçruti, der Enkelsohn, sechshundert Kühe, eine güldene Hals-
„kette und einen Wagen mit Maultieren, ging zu ihm hin und sprach:
„«Raikva! da sind sechshundert Kühe, da ist eine güldene Halskette, da
„ist ein Wagen mit Maultieren; belehre mich, Ehrwürdiger, über die Gott-
„heit, die du verehrst.» — Ihm erwiderte der andere: «Oho! für ein Ge-
„schmeide und Gefährt, du Çûdra! Behalte sie für dich, mitsamt den
„Kühen.» — Da nahm hinwiederum Jânaçruti, der Enkelsohn, tausend
„Kühe, eine güldene Halskette, einen Wagen mit Maultieren und seine
„Tochter, die nahm er, ging hin zu ihm und sprach: «Raikva! da sind
„tausend Kühe, da ist eine güldene Halskette, da ist ein Wagen mit
„Maultieren, da ist ein Weib, und da ist das Dorf, in dem du sitzest; —
„belehre mich, Ehrwürdiger!» — Da richtete er ihr [schamhaft gesenktes]

auf alle andern zu übertragen sei (p. 318,1); sodann aber behaupten Sûtram und Scholion (p. 315,6. 318,10), dafs „Çûdra" im vorliegenden Falle nicht im überlieferten Sinne *(rûḍhârtha)*, sondern im etymologischen Sinne *(avayavârtha)* aufzufassen sei: weil nämlich Janaçruti aus Schmerz *(çu-câ)* über die herabsetzende Rede der Gans zum Raikva gelaufen sei *(dudrâ-va)*, deswegen werde er von diesem Ṛishi, der durch übernatürliche Kenntnis von dem Geschehenen unterrichtet gewesen sei und dieses habe an den Tag legen wollen, „*çudra*" (!) genannt. — Ein hierauf (p. 319-320) folgender direkter Beweis, dafs Jânaçruti ein Kshatriya gewesen sei, darf wohl als gänzlich mifslungen bezeichnet werden, sofern derselbe durch allerlei Künsteleien wahrscheinlich zu machen sucht, dafs der in der Saṃvargavidyâ (Chând. 4,3,5) erwähnte Abhipratârin ein Kshatriya gewesen sei, — und also doch wohl auch Jânaçruti, da er in derselben Vidyâ erwähnt werde (!). Eher läfst sich hören, was Çañkara bei dieser Gelegenheit geltend macht, dafs Jânaçruti ein Kshatriya gewesen sein müsse, weil er einen Truchsefs *(kshattar)* um sich habe (p. 320,2); — wie dem auch sei, für uns beweist die ganze mit Eifer geführte Untersuchung nur, dafs es für die Zeit des Çañkara und auch für die des Bâdarâyaṇa keineswegs für selbstverständlich galt, dafs ein Mann von fürstlichem Reich-

„Angesicht in die Höhe und sprach: «Da schleppt er jene da [die Kühe] „herbei! Çudra, durch dieses Angesicht allein hättest du mich zum „Sprechen gebracht.» — Das sind die Raikvaparna genannten [Dörfer] „im Lande der Mahâvṛisha's, wo er ihm [auf seine Veranlassung] wohnte. — „Und er sprach zu ihm:" —

Nun folgt im Munde des Raikva die *Saṃvargavidyâ*, welche jedoch zur vorhergehenden Erzählung nicht die mindeste Beziehung hat, so dafs man ihr, ebenso passend, beinahe jeden andern Abschnitt aus den Upanishad's substituieren könnte. Auch die Systematisierung zu Anfang, die Legende von Kâpeya und Abhipratârin in der Mitte mit ihren Trishṭubh-Versen, und die Verheifsung „*ya' evam veda*" am Schlusse sprechen dafür, dafs wir es hier, wie so oft in den Upanishad's, mit zwei ganz unabhängigen Stücken zu tun haben, die ursprünglich, vielleicht nur, weil in beiden der Kṛita-Wurf vorkommt, nebeneinandergestellt, von einem spätern Redaktor unbesehens verknüpft und von der Folgezeit (z. B. von Çañkara p. 1006,7) ausdrücklich als zusammengehörig aufrecht erhalten wurden.

tum und Gepränge, wie Jânaçruti, kein Çûdra gewesen sein könne, was in kulturgeschichtlicher Hinsicht von Interesse ist.

Ein weiterer Fall ist der des Knaben Satyakâma, welchem seine Mutter Jabâlâ erklärt, dafs sie ihm nicht angeben könne, aus welcher Familie *(gotram)* er stamme, da sie sich in ihrer Jugend mit zu vielen eingelassen habe. Mit kindlicher Naivität berichtet dies Satyakâma (dessen Name, wie M. Müller passend erinnert, Φιλαλήθης bedeutet) dem ihn nach seiner Familie befragenden Lehrer, welcher findet, dafs nur ein Brahmane so aufrichtig sein könne, und ihn als solchen in die Lehre aufnimmt.[38]

In dieser Geschichte finden Bâdarâyaṇa (p. 321,5) und Çaṅkara (p. 321,6) eine Bestätigung dafür, dafs der Çûdra

[38] *Chândogya-Upanishad* 4,4: „Satyakâma, der Sohn der Jabâlâ „sprach zu seiner Mutter: «Ich will, Verehrliche, als Brahmanenschüler „eintreten: sage mir, aus welcher Familie ich bin.» — Sie sprach zu ihm: „«Das weifs ich nicht, mein Junge, aus welcher Familie du bist; in meiner „Jugend kam ich viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; „ich weifs es selbst nicht, aus welcher Familie du bist; ich heifse Jabâlâ „und du heifsest Satyakâma; so nenne dich denn [statt nach dem Vater] „Satyakâma, Sohn der Jabâlâ.» — Da ging er zu Hâridrumata, dem „Gautamer, und sprach: «Ich möchte bei Ew. Ehrwürden als Brahmacârin „eintreten, Ew. Ehrwürden wollen mich aufnehmen!» — Er sprach zu „ihm: «Aus welcher Familie bist du, mein Lieber?» — Er sprach: «Das „weifs ich nicht, Herr Lehrer, aus welcher Familie ich bin; ich habe die „Mutter gefragt; die hat mir geantwortet: ««in meiner Jugend kam ich „viel herum als Magd; da habe ich dich bekommen; ich weifs es selbst „nicht, aus welcher Familie du bist; ich heifse Jabâlâ und du heifsest „Satyakâma.»» So nenne ich mich denn Satyakâma, den Sohn der Jabâlâ, „Herr Lehrer.» — Er sprach zu ihm: «Nur ein Brahmane kann so offen „sprechen; hole das Brennholz herbei, mein Lieber [das zur Zeremonie „erforderlich ist], ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahr„heit abgegangen bist.»“

Im weitern Verlaufe (Chând. 4,5—9) wird Satyakâma zuerst beim Hüten der Kühe über die vier vierfachen Füfse des Brahman (4 Himmelsgegenden, 4 Teile der Welt, 4 Lichtquellen, 4 Lebensorgane) der Reihe nach von dem Stier, dem Feuer, der Gans und dem Tauchervogel belehrt, bis er dann auch die Lehre durch den Lehrer empfängt, welche „am weitesten bringt.“ — Im folgenden Abschnitte (Chând. 4,10—15) ist dann Satyakâma selbst Lehrer des Upakosala, bei welchem sich die übernatürlichen Belehrungen (ähnlich wie die Wunder des Elias beim Elisa) wiederholen.

auszuschliefsen sei, da ja Satyakâma erst zugelassen werde, „nachdem festgestellt worden, dafs er kein Çûdra sein könne, weil er die Wahrheit gesprochen (! — *satya-vacanena Çûdratva-abhâve nirddhârite*), — wir aber möchten eher daraus schliefsen, dafs man in älterer Zeit noch freier gedacht habe, und geneigt gewesen sei, gelegentlich die Frage nach dem Brahmanentum der Geburt auf sich beruhen zu lassen, wo ein Brahmanentum des Herzens und der Gesinnung vorhanden war.[39]

Wie dem auch gewesen sein mag, für unsere Autoren bleibt der Çûdra, so lange er sich nicht auf dem Wege der Seelenwanderung zu einer höhern Kaste erhebt[40], von der Mitteilung der Heilslehre gänzlich ausgeschlossen. Hingegen wird die Grenze der Zulassung, die nach unten zu so engherzig gezogen ist, nach oben hin um so weitherziger erweitert, sofern nicht nur alle Menschen der drei arischen Kasten, sondern auch weiterhin die Götter nebst den abgeschiedenen Ṛishi's zum Studium der erlösenden Brahmavidyâ berufen sind.

3. Zulassung der Götter, ihre Rolle im Vedânta-systeme.

Man würde irren, wenn man mit der streng monistischen Lehre unseres Systemes von Brahman als dem Herrn (*îçvara*), dem Allgegenwärtigen (*sarvagata*), dem Einen ohne Zweites (*ekam eva advitîyam*), das Dasein der Götter (*deva, devatâ*) für unvereinbar hielte. Vielmehr sind dieselben ebenso real, wie die übrige Welt: die Scheinexistenz, welche diese letztere hat, kommt auch ihnen zu, und die Götter des indischen Volksglaubens (deren Festhalten übrigens schon durch die

[39] Vgl. darüber insbesondere die bei Anquetil Duperron II, 372—377 unter dem Namen „*Tschhakli*" (nach Stenzler's Vermutung = *Châgaleya*) übersetzte Upanishad und Weber's Analysis derselben Ind. Stud. IX. 42—46.

[40] *Chând.* 5,10,7; *Âpastamba-dharmasûtra* 2,5,11,10; *Manu* 10,65. — In unserm Werke wird dieser einzige Trost für den so hart abgefertigten Çûdra seltsamerweise nirgendwo direkt ausgesprochen; *implicite* ist derselbe in der viel benutzten Stelle Chând. 5,10,7, sowie auch in der p. 1045,7 zitierten Smṛiti-stelle Bhag. G. 6,45 enthalten.

Anerkennung des *Karma-kâṇḍa* und der *Karma-mîmâṅsâ* geboten war, vgl. oben S. 21 fg.) werden von dem Vedânta so wenig geleugnet, wie die des griechischen von Platon oder Epikuros, wenn sie auch, wie bei diesen, keine besondere Rolle spielen, und die gelegentlich zutage tretenden Vorstellungen über dieselben nicht recht zusammenstimmen wollen.

Im allgemeinen sind die Götter, an deren Spitze in der Regel *Indra* genannt wird[41], auch für unsere Autoren noch das, was sie im Ṛigveda sind: Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen, und ein Versuch, sie in die betreffenden Naturelemente zu verflüchtigen[42], wird in folgender Weise zurückgewiesen (p. 309,11): „Die Götternamen, „wie *Âditya* usw., wenn sie sich auch auf das Licht usw. „beziehen, nötigen nach der Schrift zu der Annahme geistiger, „mit *aiçvaryam* (Herrschermacht) begabter [den Elementen] „entsprechender Götterwesen: denn so werden sie in den Man„tra's und Brâhmaṇa's gebraucht: und die Götter haben, kraft „ihres *aiçvaryam*, das Vermögen, als Selbst *(âtman)* des Lichtes „usw. zu verharren, oder nach Belieben diese und jene In„dividualität *(vigraha)* anzunehmen: denn also sagt die Schrift

[41] *Indra-âdayaḥ* p. 281,8.9. 282,5.7. 287,4 etc. — Einem andern Vorstellungskreise entstammen die ganz sporadisch auftretenden *Hiraṇyagarbha-âdaya' içvarâḥ*, welche beim Weltuntergange nicht wie die übrigen Götter und Wesen vergehen, sondern, wie es scheint, nur hinüberschlafen und bei der Neuschöpfung dem *içvara* behilflich sind; p. 300,3.4.9. 301,1. 303,9; vgl. *Hiraṇyagarbha* als *prathamaja* p. 339,3. als *adhyaksha* in der niedern Brahmawelt p. 1121,13; *mahân* (Kâṭh. 3,11) als *Hairaṇyagarbhî buddhiḥ* p. 343,3, *sarva-karaṇa-âtmani Hiraṇyagarbhe brahma-loka-nivâsini* p. 247,6; *samashṭi-vyashṭi-rûpeṇa Hairaṇyagarbheṇa prâṇâtmanâ* 724,8; und die *(râja-) Vaivasvata-âdaya' içvarâḥ* p. 397,8.

[42] (p. 307,4:) „Jene am Himmel befindliche Lichtscheibe, welche, Tag „und Nacht mächtig schweifend, die Welt erleuchtet, auf diese [und die „entsprechenden andern Naturerscheinungen] beziehen sich die von Göttern, wie *Âditya* [dem Sonnengott] usw., redenden Schriftworte, wie der „gewöhnliche Gebrauch der Worte, sowie auch der Zusammenhang der „Schriftstellen beweist; und es geht nicht an, der Lichtscheibe Individualität „*(vigraha)* mit Herz usw., Geistigkeit oder Bedürftigkeit usw. zuzuschreiben, „da es klar ist, daſs sie, ebenso wie die Erde usw., ohne Geist *(cetanâ)* „sind. Dies gilt auch von *Agni* [Feuer und Gott des Feuers] und den „übrigen.“

„bei Erklärung der *Subrahmaṇyá*-Formel [Shaḍviṅça-br. 1,1]: „„*O Widder des Medhâtithi*' — *nämlich als Widder einst-* „*mals raubte er* [Indra, wie Çañkara zusetzt] *Medhâtithi, den* „*Kaṇva-Sprofs*'; und die Smṛiti erzählt [Mahâbh. 1,4397], „wie Âditya als Mann die Kuntî besuchte; auch die Erde usw. „haben nach der Schriftlehre geistige Vorsteher, denn es heifst „[Çatap. Br. 6,1,3,2.4] «*die Erde sprach*» — «*die Wasser* „*sprachen*»; und wenn auch die Naturelemente, wie das Licht, „in der Sonne usw. ohne Geist sind, so haben sie doch, „nach dem Vorkommen in Mantra's und Brâhmaṇa's, Götter- „wesen als geistige Vorsteher."

Als solche „Vorsteher" und „Lenker" fungieren die Götter insbesondere noch bei den Lebensorganen (p. 186,6: *devatâ-âtmâ indriyasya adhishṭhâtâ*, p. 728,9: *karaṇânâm niyantrishu devatâsu*), in welche sie, nach Ait. 1,2,4, *Agni* als Rede, *Vâyu* als Odem, *Âditya* als Auge usw., eingegangen sind (p. 423,14); denn wenn auch die Organe zu ihrer Verrichtung an sich selbst tüchtig (*çakta*) sind, so doch nur, wie der Wagen, der noch von einem Ochsen gezogen werden mufs (p. 727,1); doch nehmen die Götter dabei nicht teil am Geniefsen (und Leiden), welches im Körper allein der individuellen Seele zukommt (p. 727,13; — die Götter sind nur *bhoga-upakaraṇa-bhûta*, die Seele allein ist *bhoktar*, Geniefser, p. 379,4), indem nur sie, von Gutem und Bösem befleckt, Lust und Schmerz geniefst (p. 728,3), während die Götter von allem Übel befreit sind (p. 728,6); wie sie denn auch beim Tode nicht mit den Lebensorganen und der Seele auswandern, sondern ihre Hilfeleistung zurückziehen (p. 745,8), um einerseits auf dem Monde mit den (vorübergehend) Seligen Umgang zu pflegen (p. 750,5), anderseits der in das Brahman eingehenden Seele durch die verschiedenen Himmels-Regionen hindurch den Weg zu weisen (p. 1117,11).

Im übrigen wohnen die Götter zwar im höchsten Gefilde der Herrlichkeit (*parasmin aiçvarye pade* p. 728,4), aber ihr ganzes *aiçvaryam* ist abhängig vom *Parameçvara* (p. 217,7), dem „höchsten Herrn", d. h. dem Brahman: dieses ist der *Âtman* (das Selbst) wie in allem übrigen, so auch in den Göttern (*âtmâ devânâm* Chând. 4,3,7); es ist der *Antaryâmin*

(innere Lenker), welcher nach Bṛih. 3,7 alle Wesen, alle Organe und so auch alle Götter innerlich regiert, ohne dafs sie selbst sich dessen bewufst werden, daher er, in diesem Sinne, von ihrem empirischen Selbst *(devatâtman)* verschieden ist (p. 196,3). Der *Içvara* (Herr), wie das Brahman bei diesen exoterischen Erörterungen mit Vorliebe genannt wird, ist es ferner, welcher die Götter, Menschen und Tiere schafft, indem er dabei genau sich richtet nach Verdienst und Schuld der Seele in einem frühern Dasein (p. 492,12) und diesem entsprechend die Tiere zu unendlichem Leiden, die Menschen zu einem mittleren Zustande, die Götter zu unendlichem Genusse bestimmt hat (p. 491,6). Aber dieser „unendliche Genufs" hört, wie alles aufser Brahman, einmal auf, die Unsterblichkeit der Götter ist (wie bei Empedokles) eine relative (*âpekshikam* p. 326,4. 241,14) und bedeutet nur Langlebigkeit (p. 193,12). auch sie sind verstrickt in den *Saṃsâra* (Wanderungsumlauf), sind blofse Produkte (*vikâra* p. 195,13. 280,8) und als solche der Vergänglichkeit und der Not ausgesetzt; denn wie die Schrift (Bṛih. 3,4,2) sagt: „Was von ihm verschieden, das ist leidvoll" (p. 241,15). Hierauf gründet sich die Berufung auch der Götter zur erlösenden Erkenntnis, die wir jetzt näher betrachten wollen.

Zunächst ist zu konstatieren, dafs die Götter nirgendwo in der Schrift von der Brahmavidyâ ausgeschlossen werden (p. 281,1). Zwar haben sie nicht teil am *Upanayanam* (Einführung bei einem Lehrer), aber sie bedürfen dessen auch nicht; denn der Zweck dieser Zeremonie ist nur die Zulassung zum Studium des Veda, welcher den Göttern von selbst offenbar *(svayam-pratibhâta)* ist (p. 281,3). Übrigens kommen auch Beispiele vor, dafs Götter und Ṛishi's Brahmanenschüler werden, wie Indra beim Prajâpati (Chând. 8,7–12) und Bhṛigu beim Varuṇa (Taitt. 3,1). Auch den Göttern wohnt, zum Zwecke der Erkenntnis (nach Kâṭh. 4,12) der *Purusha* (Brahman) „eines Daumens Breite hoch" im Herzen, — wobei natürlich für die Götter die Breite eines göttlichen Daumens zu verstehen ist (p. 282,1).

Weiterhin sind aber die Götter der Erlösung f ä h i g, weil sie nach dem Zeugnisse der Mantra's, Brâhmaṇa's, Itihâsa's,

Purâṇa's und der Volksmeinung Individualität *(vigrahavattvam)* besitzen (p. 280,9), und sie sind derselben bedürftig, weil ihre Macht *(vibhûti)* in den Bereich des Wandelbaren gehört und somit vergänglich ist (p. 280,7).

Gegen diese beiden Bestimmungen erheben sich nun aber sehr schwere Bedenken.

Erste Einwendung: Die behauptete Individualität der Götter, sagt der Opponent, ist weder wirklich noch möglich. Sie ist nicht wirklich, weil man die Götter, die doch zugegen sind, wenn man ihnen Opfer bringt, dabei nicht wahrnimmt (p. 282,7), und sie ist nicht möglich, weil Individuen zur selben Zeit nicht an mehreren Orten zugleich sein können, die Götter aber dies vermögen, indem z. B. dem Indra oft gleichzeitig an verschiedenen Orten Opfer gespendet werden (p. 282,8).

Hierauf ist zu erwidern: Gesehen werden die Götter beim Opfer deshalb nicht, weil sie die Macht haben, sich unsichtbar zu machen (p. 284,5), gleichzeitig aber können sie an verschiedenen Orten sein, weil sie es vermögen, ihr Wesen *(âtman)* in verschiedene Gestalten zu zerteilen (p. 284,4); denn wenn schon der *Yogin* nach der *Smriti* (Mahâbhâratam 12,11062) seinen Leib vertausendfachen kann, um in den einen Gestalten die Sinnendinge zu geniefsen, in den andern furchtbaren Kasteiungen obzuliegen (p. 283,9), wie viel mehr vermögen dies die Götter, deren nach einer Vedastelle (Brih. 3,9,1) zuerst 303 und 3003, also 3306, sodann aber nur 33 gezählt werden, mit der Erklärung, dafs jene gröfsere Zahl nur ihre Kräfte *(mahimânas)* bezeichne, wie denn auch jene 33 wieder auf einen zurückgeführt werden, sofern ihrer aller Wesen *Prâṇa*, das Leben (d. h. hier: Brahman) ist (p. 283).

Zweite Einwendung: Sind die Götter, wie wir, Individuen, so müssen sie auch, wie wir, geboren werden und sterben[43]; nun ist der Veda ewig (im Geiste des Schöpfers, der

[43] p. 285,7; eine ganz richtige Folgerung, die auch von Çankara nicht bestritten, vielmehr von ihm selbst an einer andern Stelle (p. 598,11: *yadd hi loke iyattâ-paricchinnaṃ vastu ghaṭa-âdi, tad antavad drishṭam)* ausdrücklich aufgestellt wird, im tiefen Gefühle, dafs, was dem Raume nach begrenzt ist, es auch der Zeit nach sein mufs; wovon die einzige

ihn „ausgehaucht“ hat, wie **der Vedânta** p. 48,6 **nach** Bṛih. 2,4,10 annimmt), und der Veda redet von den Göttern. Wie ist dies möglich, wenn die Götter nicht auch ewig sind (p. 285,8)? —

Diese Einwendung nötigt den Verfasser des Kommentares und vielleicht schon den der Sûtra's (vgl. 1,3,30), zu einer höchst merkwürdigen Theorie, welche der Ideenlehre des Platon sehr nahe kommt und, da wir keinen Grund haben, eine Abhängigkeit von der einen oder andern Seite zu vermuten, Zeugnis dafür ablegt, dafs in der Natur der Dinge etwas liegt, was zu Platon's Lehre treibt, und zu welchem hinzuleiten die Lehre des Inders behilflich sein kann.

Allerdings, sagt er, sind die Götterindividuen vergänglich, und die Vedaworte, welche von ihnen reden, ewig; aber die Worte des Veda, z. B. das im Veda vorkommende Wort „Kuh“, beziehen sich nicht auf Individuen (irgendeine einzelne Kuh), sondern auf „die Objekte der Worte: Kuh usw.“ (*çabda-artha* p. 286,6), d. h. auf die Spezies; und ebenso bedeutet das Wort „Indra“ nicht ein Individuum, sondern eine bestimmte Stellung (*sthâna-viçesha*), etwa wie das Wort „General“; wer gerade die Stellung inne hat, der führt den Namen (p. 287,5).

Wir müssen also unterscheiden an den Dingen zwischen Individuen (*vyakti* p. 286,7 und ebenso noch p. 464,5, wörtlich: „Erscheinung“, „Manifestation“), welche vergänglich, und Spezies (*âkṛiti*, d. h. „Form“, „Gestalt“, „εἶδος“), welche ewig sind; p. 286,7: „denn wenn auch die Individuen, wie „Kuh usw., entstehen, so entstehen darum doch nicht ihre „Spezies; denn bei Substanzen, Qualitäten und Tätigkeiten „entstehen die individuellen Erscheinungen (*vyakti*), nicht die „Formen der Gattung (*âkṛiti*), und nur mit den Spezies, nicht „mit den Individuen sind die [Veda-]Worte verbunden, da „mit letzteren, wegen der Ewigkeit [des Veda], eine Verbin-

---

Ausnahme vielleicht (nämlich, wenn ihr Quantum im Raume begrenzt ist, was wir nicht wissen) die Materie bildet, welche aber auch, als solche, eine Abstraktion ohne individuelle Existenz ist. — Unter den Griechen hat diesen Gedanken Melissos ausgesprochen, ap. Simplic. in Aristot. Phys. fol. 23b: οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ,τι μὴ πᾶν ἐστι.

„dung sich nicht annehmen läfst. Wenn daher auch die In„dividuen entstehen, so sind doch die Spezies bei Worten wie „Kuh usw. ewig, und daher kein Widerspruch; und ebenso „ist bei [Götter-]Namen wie Vasu usw. kein Widerspruch, „weil die Spezies der Götter ewig sind, wenn man auch eine „Entstehung für ihre Individuen annimmt.“

Diese ewigen Spezies der Dinge, wie sie in dem Veda, als dem unvergänglichen Repertorium aller Weisheit und Erkenntnis niedergelegt sind, sind aber für unsern Autor nicht blofse Formen (*âkṛiti*, εἶδος), sondern der Begriff derselben spielt gerade so wie bei Platon (Soph. p. 247 D fg.) hinüber in den der wirkenden Kräfte (*çakti*, δύναμις), aus denen die Welt nach ihrem Untergange immer wieder neu hervorgeht: p. 303,1: „Diese Welt zwar geht zugrunde, aber so, dafs „die Kräfte von ihr übrig bleiben, und diese Kräfte sind die „Wurzel, aus der sie wieder hervorgeht; denn sonst würden „wir eine Wirkung ohne Ursache haben. Nun kann man „nicht annehmen, dafs die Kräfte [aus denen die Welt neu „hervorgeht] verschiedener Art [von denen, aus welchen sie „früher hervorging] seien. Darum mufs man zugeben, dafs „trotz der immer wiederholten Unterbrechung [des Welt„umlaufs] für die [neu] entstehenden Reihen der Welträume, „wie Erde usw., für die Reihen der Gruppen der lebenden „Wesen, Götter, Tiere und Menschen, und für die verschie„denen Zustände der Kasten, Âçrama's, Pflichten und Beloh„nungen in dem anfanglosen Saṃsâra eine notwendige Be„stimmtheit (*niyatatvam*) vorhanden ist, ähnlich der notwen„digen Bestimmtheit in der Verbindung der [fünf] Sinnesorgane „mit den [fünf] Elementen: denn auch bei diesen läfst sich „nicht für die jedesmalige Schöpfung die Möglichkeit einer „Verschiedenheit, etwa so, dafs es ein sechstes Sinnesorgan „und Element[44] gäbe, absehen. Indem somit das Treiben in

[44] p. 303,7: ***shashṭha-indriya-vishaya***; ebenso als Beispiel der Unmöglichkeit p. 415,1: ***shashṭhasya iva indriya-arthasya***. — Von anderen Schulbeispielen, um die Unmöglichkeit zu bezeichnen, kommen in unserm Werke vor: ***bandhyâ-putra*** (der Sohn der Unfruchtbaren) p. 570,12 und ***çaça-vishâṇam*** (das Hasenhorn) p. 564,1.4.8. 565,7. Vgl. p. 332,8: ***sa***

„allen Weltperioden *(kalpa)* ein ähnliches ist und es verstat-„tet, sich [bei einer Neuschöpfung] nach dem Treiben in der „frühern Weltperiode zu richten, so schweben bei der jedes-„maligen Schöpfung den Schöpfern [*îçvarâḥ*, vgl. Anmerk. 41] „die Unterschiede der gleichen Namen und Gestalten vor, „und zufolge der Gleichheit von Namen und Gestalten ge-„schieht es, dafs, wenn man auch eine Wiederkehr der Welt „mittels eines Gesamtentstehens und Gesamtvergehens fest-„hält, dennoch die Autorität usw. des Vedawortes keinen Ab-„bruch erleidet."

Das Vedawort also, mit seinem ganzen Komplex von Vorstellungen über die Welt und ihre Verhältnisse bildet eine ewige, allen Untergang überdauernde Richtschnur für den Schöpfer. Derselbe „erinnert sich", indem er die Welten schafft, an die Worte des Veda (p. 297,10), und somit geht die Welt mit ihren konstanten Formen *(niyata-âkṛiti)* wie Göttern usw. aus dem Vedaworte hervor (p. 298,2). Natürlich ist dieses Hervorgehen der Götter usw. aus dem Veda nicht, wie das Entstehen aus Brahman, im Sinne einer *caussa materialis (upâdâna-kâraṇam)* zu nehmen, sondern es bedeutet nur „ein Hervorgehen der Individuen der Dinge entsprechend dem Gebrauche der Schriftworte" *(çabda-vyavahâra-yogya-artha-vyakti-nishpattiḥ* p. 287,9), welche vor der Welt da waren, nicht nur nach dem Zeugnisse von Schrift und Tradition (p. 288), sondern auch, weil sie die notwendige Voraussetzung des Schaffens sind: denn wenn man eine Sache machen will, so mufs man sich vorher an das Wort, welches sie bezeichnet, erinnern (p. 289,3), und so waren auch vor der Schöpfung die vedischen Worte im Geiste des Schöpfers offenbar, und ihnen gemäfs schuf er die Dinge (p. 289,5).

Aber was versteht man unter „Wort" in diesem weltschöpferischen Sinne (p. 289,9)? — Wir würden vielleicht antworten: die Begriffe der Worte. Aber diese Antwort kann der Inder nicht geben, da er nicht bis zu einer bewufsten Trennung von Begriff und Anschauung durchgedrungen

prâcîm api diçam prasthâpitaḥ pratîcîm api diçam pratishṭheta (für „bei dem ist alles möglich"); dasselbe Bild wie Xenoph. Memorab. 4,2,21.

ist. Er antwortet zunächst: unter Wort versteht er[45] hier den *Sphoṭa* (das Aufplatzen, das plötzliche Bewufstwerden der Vorstellung beim Anhören der Buchstaben des Wortes); und dieser Begriff führt zu einer Diskussion, welche nicht ohne Interesse ist, und die wir hier episodisch als einen Beitrag zur Philosophie der Sprache möglichst getreu übersetzen wollen.

4. Episode: Sprachphilosophisches aus dem Vedânta (übersetzt aus p. 289,10–297,7).

[Der Gegner, welcher den *Sphota* verteidigt, spricht:] „Bei der An„nahme, dafs die Buchstaben [des Wortes die Träger seiner Bedeutung „seien], ist, da diese, [kaum] entstanden, zerstieben, ein Entstehen der „Individuen, wie Götter usw., aus den ewigen [Veda-]Worten nicht mög„lich. Dazu kommt, dafs die [kaum] entstanden zerstiebenden Buch„staben je nach der Aussprache anders und wieder anders vernommen „werden. So ist es z. B. möglich, einen bestimmten Menschen, auch ohne „dafs man ihn sieht, indem man ihn vorlesen hört, an dem Tone mit Be„stimmtheit zu erkennen und zu sagen: «Devadatta liest» oder «Yajñadatta „liest». Und diese entgegengesetzte Auffassung der [nämlichen] Buch„staben beruht doch nicht auf Irrtum, indem keine Auffassung vorhanden „ist, welche sie widerlegte. — Überhaupt kann man nicht annehmen, dafs „der Sinn eines Wortes aus den [blofsen] Buchstaben erkannt werde. „Denn [*erstlich*] läfst sich nicht annehmen, dafs jeder einzelne Buchstabe „für sich den Sinn kund macht, weil sie voneinander verschieden sind; „[*zweitens*] ist auch [der Wortsinn] keine [blofse] Vorstellung der Summe „der Buchstaben, weil dieselben der Reihe nach folgen [wobei die einen „schon zerstoben sind, wenn die andern ausgesprochen werden]. Steht es „nun vielleicht [*drittens*] so, dafs der letzte Buchstabe, unterstützt von „dem Eindruck (*saṃskâra*), den die Perzeption der vorhergehenden Buch„staben erzeugt hat, den Sinn kund macht? — Auch das geht nicht. „Denn [nur] das Wort selbst, unter Voraussetzung der Auffassung der „[Buchstaben-]Verbindung, tut aufgefafst den Sinn kund, wie der Rauch „[dessen zerstiebende und immer neu sich erzeugende Teilchen für sich „allein die Vorstellung des Rauches nicht zu geben vermögen]. Auch ist „eine Auffassung des letzten Buchstabens, unterstützt von dem Eindruck,

[45] Wer? wird nicht gesagt. Es ist der Opponent, nicht aber Çaṅkara, wie Cowell in Colebr. M. E.[2] p. 373, Anm. 1, annimmt; was er mitteilt ist nur der *Pûrvapaksha*, nicht der *Siddhânta*, den nachher *Upavarsha* vertritt; wahrscheinlich hat Çaṅkara die ganze Diskussion aus dessen Kommentar (vgl. Anm. 17) herubergenommen.

„den die Perzeption der vorhergehenden Buchstaben erzeugt hat», nicht „möglich, weil die Eindrücke nichts Wahrnehmbares [mehr] sind. — Ist „es denn nun vielleicht [*viertens*] der letzte Buchstabe, unterstützt von „den in ihrer Nachwirkung perzipierten Eindrücken [der vorhergehenden], „welcher den Sinn kund macht? — Auch nicht; denn auch das Sich-„erinnern, wie es die Nachwirkung der Eindrücke ist, ist eine Reihe [von „Vorstellungen in der Zeit, — was oben, zweitens, schon besprochen „wurde]. — Sonach bleibt nur übrig, dafs das Wort [als Ganzes, d. h. sein „Sinn] ein *Sphoṭa* [ein Aufplatzen] ist, welcher dem Perzipierenden, „nachdem dieser durch Perzeption der einzelnen Buchstaben den Samen „der Eindrücke empfangen und denselben mittels der Perzeption des letz-„ten Buchstabens zur Reife gebracht hat, in seiner Eigenschaft als eine „einheitliche Vorstellung plötzlich einleuchtet. Und diese einheitliche „Vorstellung ist keine Rückerinnerung, die sich auf die Buchstaben be-„zöge; denn die Buchstaben sind mehrere und können daher nicht das „Objekt der einheitlichen Vorstellung sein. Dieser [*Sphoṭa*, die Wortseele, „wie wir sagen könnten,] wird bei Gelegenheit der Aussprache [nur] „wiedererkannt, [nicht erzeugt] und ist daher ewig, [sowie auch einheit-„lich,] indem die Vorstellung der Vielheit sich nur auf die Buchstaben „bezieht. Somit ist das Wort [d. h. sein Sinn] in Gestalt des *Sphoṭa* „ewig, und aus ihm als Benennenden geht hervor als zu Benennendes die „aus Tat, Täter und Früchten bestehende Welt."

„Hingegen erklärt der ehrwürdige Upavarsha [ein alter Mîmâṅsâ- und Vedânta-Lehrer, vgl. oben, Anm. 17, und Colebrooke Misc. Ess.[1] I, 332]: „Nur die Buchstaben sind das Wort."

[Gegner:] „Aber ich habe doch gesagt, dafs die Buchstaben, so wie „sie entstehen, zerstieben."

[Upavarsha:] „Dem ist nicht so, denn man erkennt sie wieder als „die nämlichen."

[Gegner:] „Dafs man sie wiedererkennt, beruht bei ihnen darauf, „dafs sie [den frühern] ähnlich sind, etwa so wie bei den Haaren (vgl. ad „Bṛih. 743,2)."

[Upavarsha:] „O nein! Denn dafs es ein Wiedererkennen [der „nämlichen, nicht blofs ähnlicher] ist, wird durch keine andere Erkenntnis „widerlegt."

[Gegner:] „Das Wiedererkennen hat in den Gattungen (*âkṛiti*) sei-„nen Grund." [Wenn ich wiederholt *a* spreche, so ist es nicht das Individuum *a*, sondern die Gattung *a*, welche in den verschiedenen Individuen wiederkehrt.]

[Upavarsha:] „Nein, sondern es ist ein Wiedererkennen der Indi-„viduen. Ja, wenn man beim Sprechen, wie sonst bei Individuen, z. B. bei „Kühen, immer andere und andere Buchstaben-Individuen vernähme, so „würde das Wiedererkennen in den Gattungen seinen Grund haben; dem „aber ist nicht so; denn nur die Individuen der Buchstaben werden beim „Sprechen wiedererkannt, und [wenn einer das nämliche Wort, z. B. «Kuh»,

„wiederholt, so] nimmt man an, daſs er zweimal das Wort «Kuh», nicht „aber, daſs er zwei Worte «Kuh» ausgesprochen habe."

[Gegner:] „Aber die Buchstaben werden doch [wie oben geltend „gemacht] je nach der Verschiedenheit der Aussprache als verschiedene „vernommen; denn wenn man das Vorlesen von Devadatta und Yajñadatta „am Tone, durch das bloſse Hören unterscheiden kann, so kommt das „daher, daſs man einen Unterschied vernimmt." [Das Wiedererkennen eines Buchstabens muſs also ein solches der Spezies, nicht des je nach der Aussprache verschiedenen Individuums sein.]

[Upavarsha:] „Unbeschadet der genauen Bestimmtheit des auf die „Buchstaben sich beziehenden Erkennens, lassen sich doch die Buchstaben „[mehr] verbunden oder [mehr] getrennt aussprechen; und sonach hat die „verschiedene Auffassung der Buchstaben in der Verschiedenheit des Aus„sprechenden ihren Grund, nicht aber in der Natur der Buchstaben. „Ferner auch der, welcher die Verschiedenheit in die Individuen der „Buchstaben [statt in die Art ihrer Aussprache] verlegt, muſs, wenn eine „Erkenntnis möglich werden soll, [zunächst] Gattungen für die Buchstaben „ansetzen und dann annehmen, daſs diese [Gattungen] durch fremde Ein„flüsse verschieden aufgefaſst werden; und da ist doch die Annahme als „einfacher vorzuziehen, daſs bei den Individuen der Buchstaben durch „fremde Einflüsse die Auffassung der Verschiedenheit, durch ihre eigene „Natur hingegen das Wiedererkennen derselben bedingt ist. Denn dadurch „eben wird die Annahme, als läge eine Verschiedenheit in den Buchstaben, „widerlegt, daſs ein Wiedererkennen derselben stattfindet."

[Gegner:] „Aber wie kann es geschehen, daſs der Laut *ga*, welcher „doch einer ist, zugleich ein verschiedenartiger ist, wenn zur selben Zeit „mehrere ihn aussprechen, und [ebenso] wenn er mit dem Akut, dem „Gravis, dem Zirkumflex, mit dem Nasal, ohne Nasal ausgesprochen „wird?"

[Upavarsha:] „Nun, diese Verschiedenheit der Auffassung wird „nicht durch die *Buchstaben*, sondern durch den Ton *(dhvani)* veranlaſst."

[Gegner:] „Was ist denn das, der Ton?"

[Upavarsha:] „Dasjenige, welches, wenn man aus der Ferne hört „und den Unterschied der Buchstaben nicht auffaſst, an das Ohr schlägt, „und welches einen nahe Sitzenden veranlaſst, die [in ihm selbst liegenden] „Unterschiede wie Stumpfsinn und Scharfsinn den Buchstaben [die er hört] „aufzuhängen. Und an dieses [den Ton] knüpfen sich die Unterschiede „der Betonung mit dem Akut usw., nicht an die eigene Natur der Buch„staben. Die Buchstaben aber werden [unabhängig vom Ton], sowie sie „ausgesprochen werden, wiedererkannt. Nimmt man dies an, so haben „die Wahrnehmungen der Akzentuation eine Basis, im andern Falle nicht; „denn was die Buchstaben betrifft, so werden sie nur wiedererkannt und „sind [ein jeder von sich] nicht verschieden; man müſste also annehmen „daſs die Unterschiede der Akzentuation in ihrer Verbindung und Tren

„nung lagen, Verbindung und Trennung aber sind nichts Wahrnehmbares, „und man kann sich nicht auf sie stützen, um zur Erklärung der Unter„schiede bei den Buchstaben stehen zu bleiben; folglich würden die Wahr„nehmungen der Akzentuation usw. keine Basis haben [ohne Annahme „des Tones]. — Auch darein darf man sich nicht verrennen, dafs, weil „die Akzentuation verschieden ist, auch die zu erkennenden Buchstaben „verschieden seien. Denn weil die eine Sache Spaltungen zeigt, darum „braucht sie eine andere, nicht mitgespaltene, nicht auch zu zeigen; wie „man denn z. B. deswegen, weil die Individuen unter sich verschieden „sind, noch nicht annimmt, dafs auch die Gattung verschieden sei. Und „da es somit möglich ist, aus den Buchstaben den Sinn zu erkennen, so „ist die Hypothese des *Sphoṭa* unnötig."

[Gegner:] „Aber der *Sphoṭa* ist gar keine Hypothese, sondern ein „Gegenstand der Wahrnehmung. Denn in der Erkenntnis *(buddhi)*, nach„dem sie [verschiedene] Eindrücke durch Auffassen der einzelnen Buch„staben empfangen hat, leuchtet urplötzlich [der Sinn des Wortes] auf."

[Upavarsha:] „Dem ist nicht so: denn auch diese Erkenntnis [des „Sinnes des Wortes] bezieht sich auf die Buchstaben. Nachdem nämlich „die Auffassung der einzelnen Buchstaben [z. B. des Wortes «Kuh»] der „Zeit nach vorhergegangen ist, so folgt ihnen diese einheitliche Erkenntnis „*(buddhi)* — «Kuh», deren Gegenstand die Gesamtheit der Buchstaben „und sonst nichts weiter ist."

[Gegner:] „Womit beweisest du das?"

[Upavarsha:] „Damit, dafs auch der so entstandenen Erkenntnis „[«Kuh»] die Buchstaben *K* usw., nicht aber die Buchstaben *T* usw. an„haften; denn wenn der Gegenstand dieser Erkenntnis ein *Sphoṭa*, ein „von den Buchstaben *K* usw. verschiedenes Ding wäre, so würden ebenso„wenig wie die Buchstaben *T* usw. auch die Buchstaben *K* usw. mit ihm „etwas zu tun haben; dem aber ist nicht so; und darum ist diese ein„heitliche Erkenntnis [des Begriffes nicht ein *Sphoṭa*, sondern] nur *eine* „*auf die Buchstaben sich beziehende Erinnerung.*"

[Gegner:] „Aber wie ist es möglich, dafs die verschiedenen Buch„staben der Gegenstand einer einheitlichen Erkenntnis sind?"

[Upavarsha:] „Darauf erwidern wir: Auch ein Nicht-Einheitliches „kann Gegenstand einer einheitlichen Erkenntnis sein, wie man ersieht an „Beispielen wie: eine Reihe, ein Wald, ein Heer, zehn, hundert, tausend „usw. Denn die Erkenntnis des Wortes «Kuh» als einer Einheit ist, in„dem sie bedingt wird durch die Aussonderung des einen Sinnes in den „vielen Buchstaben, eine metaphorische *(aupacârikî)*, sowie die Erkenntnis „von Wald, Heer usw. es ist."

[Gegner:] „Aber wenn die blofsen Buchstaben dadurch, dafs sie in „ihrer Gesamtheit in die Sphäre einer einheitlichen Erkenntnis eintreten, „das Wort ausmachten, so würde zwischen Worten wie *jâ-râ* (die Lieb„haber) und *râ-jâ* (der König), *ka-pi* (der Affe) und *pi-ka* (der Kuckuck)

„ein Unterschied nicht gemacht werden, denn es sind dieselben Buchstaben; „und doch geben sie in anderer Verbindung einen andern Sinn."

[**Upavarsha**:] „Darauf antworten wir: auch wenn eine Betastung „sämtlicher Buchstaben stattfindet, so können doch, so wie Ameisen nur „dann, wenn sie ihre Aufeinanderfolge einhalten, zur Vorstellung einer „Reihe werden, auch die Buchstaben nur dann, wenn sie ihre Aufeinander- „folge einhalten, zur Vorstellung des Wortes werden, [womit dem Ein- „wande des Gegners aber nur ausgewichen ist.] und darin, dafs, auch bei „Nicht-Verschiedenheit der Buchstaben, zufolge der Verschiedenheit ihrer „Reihenfolge eine Verschiedenheit der Worte aufgefafst wird, liegt kein „Widerspruch. Indem also bestimmte Buchstaben, in ihrer Reihenfolge „usw. aufgefafst, nach dem überlieferten Sprachgebrauche mit einem be- „stimmten, [durch sie] aufgefafsten Sinne verbunden sind, so kommen „sie, wiewohl in ihrem eigenen Gebrauche [Funktion] als einzelne Buch- „staben aufgefafst, sofort in der das Ganze umtastenden Erkenntnis gerade „als die und die zum Bewufstsein und übermitteln dadurch ohne Fehl den „und den bestimmten Sinn. — Somit ist die Annahme, dafs die Buchstaben „[die Träger des Sinnes sind], die einfachere, wohingegen die Annahme „des *Sphota* das Sinnfällige verläfst und ein Übersinnliches hypostasiert, „wobei angenommen wird, dafs diese bestimmten Buchstaben, der Reihe „nach aufgefafst, den *Sphota* offenbaren, und dieser *Sphota* den Sinn „offenbart, was doch ziemlich schwierig ist. Zugegeben also, dafs die „Buchstaben, je nachdem man sie ausspricht, andere und wieder andere „sind, so mufs man doch unweigerlich annehmen, dafs als das, worauf „sich das Wiedererkennen stützt, ein Identisches in den Buchstaben vor- „handen ist, und dafs bei den Buchstaben die vorgesetzte Absicht, den „Sinn mitzuteilen, in diesem Identischen übermittelt wird."

Schlufsbemerkung. Die Wahrheit dürfte bei dieser Kontroverse in der Mitte liegen. Der Gegner hat Recht, sofern die Philosophie die Annahme der Begriffe (denn diese sind vernünftigerweise unter dem *Sphota* zu verstehen) nicht entbehren kann, und Upavarsha hat Recht, sofern die Begriffe ihre Existenz nur in der Existenz der (vom Gedächtnisse festgehaltenen) Worte haben. Auch ist die Beziehung zwischen Begriff und Wort gewifs keine blofs äufserliche, konventionelle, sondern ursprünglich eine innere, organische; warum aber gerade diese Laute gerade diesen Begriff ausdrucken, das ist ein Problem, an welchem sich Philosophie, Sprachvergleichung und Physiologie bis jetzt vergebens abgearbeitet haben, und dessen Lösung doch die Wissenschaft nimmermehr aufgeben kann noch wird.

IV. Anforderungen an den zum Studium des Vedânta Berufenen.

1. Das Studium des Veda.

Als unerläſsliche Voraussetzung unserer Wissenschaft, deren Nichterfüllbarkeit durch den *Çûdra* diesen, wie wir sahen (S. 63 fg.), von der Heilslehre ausschlieſst, gilt das Studium des Veda, und man scheint diese Anforderung oder den Schein derselben, mit der Zeit immer mehr überspannt zu haben. So heiſst es im *Vedântasâra* des *Sadânanda*, einem spätern Kompendium der Vedântalehre, § 5: „Der Berufene müsse den Veda und die Vedânga's (d. h. die sechs Hilfswissenschaften zum Veda: Lautlehre, Grammatik, Etymologie, Metrik, Ritual und Astronomie, wie sie schon Mund. 1,1,5 aufgezählt werden) vorschriftsmäſsig durchstudiert haben, so daſs er [illegible]

zu verstehen,"[16] — eine Anforderung, welche, bei dem Umfange des Veda[16] und bei der groſsen Schwierigkeit vieler vedischen Texte, im strengen Sinne des Wortes wohl nie jemand außer Brahmán allein erfüllt haben dürfte, während die Menschen sich begnügen mochten, bei jedem Hymnus z. B. Metrum, Dichter, Gottheit und rituellen Zweck genau dem Gedächtnisse einzuprägen und nebenbei wohl auch etwas von dem Sinne zu verstehen.[17]

[16] Von einer Beschränkung auf die eigene *Çâkhâ* ist dabei nicht die Rede (vgl. p. [illegible]: *samasta-veda-artha-[illegible]*); auch würde eine solche ja nicht alle vom Vedânta vorausgesetzten Upanishadtexte belassen.

[17] Vgl. Colebrooke, Misc. Ess.² I p. 20, und in unserm Werke (p. 301,8) das Zitat aus dem *Ârsheya-brâhmanam* (p. 3): „Denn wer einen Hymnus „ohne daſs er Rishi, Metrum, Gottheit und rituellen Gebrauch desselben „kennt, zum Opfer oder Studium anwenden läſst, der stöſst an einen Baum„stumpf oder fällt in eine Grube."

Von solchen Übertreibungen lesen wir bei Çañkara nichts: er begnügt sich, einfach auf das Studium des Veda und die Kenntnis seines Inhaltes als unerläfsliche Vorbedingung hinzuweisen (p. 24,4. 316,9); was er davon tatsächlich voraussetzt, das ist, von den gelegentlichen Zitaten sonstiger Vedatexte (vgl. oben, S. 34) abgesehen, kaum mehr als eine genaue Kenntnis der elf ältern, oder, wie wir fast sagen möchten, der echten Upanishad's (*Aitareya* und *Kaushîtaki*; *Chândogya* und *Kena*; *Taittirîya*, *Kâṭhaka*, *Çvetâçvatara* und *Bṛihadâraṇyaka* nebst *Îçâ*; *Muṇḍaka* und *Praçna*), — mit deren Zitaten er überall auf das freigebigste um sich wirft; gewöhnlich zitiert er dabei nur die Anfangsworte mit dem in indischen Texten leider so üblichen „und so weiter", welches ihm mitunter auch entschlüpft, wo nichts weiter mehr nachzufolgen hat (z. B. p. 269,4), und der Präzision der Darstellung grofsen Abbruch tut. Da wir eine Kenntnis der Upanishadtexte bei unsern Lesern nicht in dem Mafse wie der Inder bei den seinigen voraussetzen dürfen, so werden wir ein Florilegium derselben unserer Darstellung einflechten, welches eine Reihe der schönsten und wichtigsten Stellen der Upanishad's befassen wird, wenn wir auch die Auswahl derselben hier nicht nach eigenem Ermessen, sondern nach Mafsgabe der von Bâdarâyaṇa und Çañkara herangezogenen Schrifttexte zu treffen hatten.[48]

---

[48] Das Wichtigste, was bisher für die Upanishad's geleistet worden, ist, aufser den Textausgaben (von Roer, Weber, Cowell, Poley u. a.), folgendes: Anquetil Duperron, *Oupnek'hat*, Argentorati 1801—1802, eine lateinische Übersetzung von 50 Upanishad's aus dem Persischen, in welches der Sultan Daraschakoh 1656 p. C. dieselben hatte übertragen lassen, enthält: Vol. I, p. 15 *Tschehandouk*, 98 *Brehdarang*, 294 *Mitri*, 375 *Mandek*, 395 *Eschavasieh*, 400 *Sarb*; Vol. II, p. 1 *Naraïn*, 5 *Tadiw*, 12 *Athrbsar*, 27 *Hensnad*, 35 *Sarbsar*, 68 *Kok'henk*, 94 *Sataster*, 128 *Porsch*, 152 *Dehian band*, 157 *Maha oupnek'hat*, 162 *Atma pra boudeh*, 165 *Kioul*, 171 *Schat roudri*, 197 *Djog sank'ha*, 200 *Djogtat*, 204 *Schiw sanklap*, 207 *Abrat (athrb) sak'ha*, 213 *Atma*, 217 *Brahm badia*, 221 *Anbrat bandeh*, 229 *Tidj bandeh*, 232 *Karbheh*, 241 *Djabal*, 249 *Maha naraïn*, 266 *Mandouk*, 271 *Pankl*, 274 *Tschehourka*, 279 *Pram hens*, 286 *Arank*, 291 *Kin*, 299 *Kioum*, 328 *Anandbli*, 338 *Bharkbli*, 346 *Bark'heh soukt*, 351 *Djounka*, 355 *Mrat lankoul*, 358 *Anbratnad*, 366 *Baschkl*, 372 *Tschhakli*, 378 *Tark*, 380 *Ark'hi*, 387 *Pranou*, 403 *Scha-*

2. Die vier Erfordernisse.

Als weitere Vorbedingungen zum Studium des **Vedânta** erwähnt **Çañkara** *(p. 28,3) in Übereinstimmung mit dem* **Vedântasâra** die vier Erfordernisse, *die wir jetzt näher* betrachten wollen.

---

vank, 412 *Nersing'heh atma*; die entsprechenden Sanskritnamen siehe unten. Eine deutsche Übersetzung dieser Übersetzung einer Übersetzung von Dr. med. F. Mischel erschien Dresden 1882. — **Ram Mohun Roy**, Translation of several principal books, passages and texts of the Veds, ed. II, London 1832 (enthält *Muṇḍaka*, *Kena*, *Kâṭhaka*, *Îçâ*). — Colebrooke, Misc. Ess.[1] I, p. 47–54. 62–71. 76–79. 83–88. 91–98. 110–113. — F. W. Windischmann, Sancara, Bonnae 1833, p. 49–186. — Derselbe in seines Vaters „Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte", Bonn 1832–34, S. 1388–90. 1448–49. 1540. 1585–91. 1595–98. 1613–23. 1655–60. 1673–76. 1689–1719. 1737–40. — Poley, *Kâṭhaka*-Oupanichat (nebst *Muṇḍaka*) traduit en français, Paris 1837. — Roer, the *Taittirîya*, *Aitareya*, *Çvetâçvatara*, *Kena*, *Îçâ*, *Kaṭha*, *Praçna*, *Muṇḍaka* and *Mâṇḍûkya* Upanishads, translated, Bibl. Ind., Calcutta 1853. — Ders., the *Bṛihadâraṇyaka* Up., transl. Calc. 1856. — **Râjendralâla Mitra**, the *Chândogya*-Up., transl. Calc. 1862. — **Cowell**, the *Kaushîtaki*-brâhmaṇa-upanishad, ed. with an Engl. Transl., Calc. 1861. — Ders., the *Maitri* Up., Calc. 1870. — **A. Weber**, Analyse der in Anquetil du Perron's Übersetzung enthaltenen Upanishad, Ind. Stud I, S. 247–302. 380–456. II, 1–111. 170–236. IX, 1–173, Berl. 1849. 1853. Leipz. 1865; die einzige bis jetzt vorhandene Durcharbeitung des Materials. Zum bequemeren Nachschlagen stehe hier ein (in den Ind. Stud. fehlendes) Verzeichnis: **Band I**, S. 254 *Chândogya*, 273 *Bṛihadâraṇyaka*, 273 *Maitrâyaṇî*, 279 *Muṇḍaka*, 298 *Îçâ*, 301 *Sarvopanishatsâra*, 380 *Nârâyaṇa*, 381 *Tadeva*, 382 *Atharvaçiras*, 385 *Hañsanâda*, 387 *Sarvasâra* (Aitareya-Up.), 392 *Kaushîtaki*, 420 *Çvetaçvatara*, 439 *Praçna*; **Band II**, S. 1 *Dhyânavindu*, 5 *Mahâ*, 8 *Âtmaprabodha*, 9 *Kaivalya*, 14 *Çatarudriyam*, 47 *Yogaçikshâ*, 49 *Yogatattva*, 51 *Çivasamkalpa*, 53 *Atharvaçikhâ*, 56 *Âtma*, 57 *Brahmavidyâ*, 59 *Amṛitavindu*, 62 *Tejovindu*, 65 *Garbha*, 71 *Jâbâla*, 78 *Mahânârâyaṇa*, 100 *Mâṇḍûkya*, 170 *Çâkalya* (?), 170 *Kshurikâ*, 173 *Paramahañsa*, 176 *Âruṇika*, 181 *Kena*, 195 *Kâṭhaka*, 207 *Ânandavallî* (= Taitt. 2), 230 *Bhṛiguvallî* (= Taitt. 3); **Band IX**, S. 1 *Purushasûkta*, 10 *Cûlikâ*, 21 *Mṛityulâñgûla* (?), 23 *Amṛitanâda*, 38 *Vâshkala*, 42 *Châgaleya* (?), 46 *Târaka*, 48 *Ârsheya* (?), 49 *Praṇava*, 52 *Çaunaka* (?), 53 *Nṛisiñha*. — Ders., Die *Vajrasûcî* des Açvaghosha, Berl. 1860. — Ders., Die *Râmatâpanîya* Up., Berl. 1864. — Ders., Ind. Lit.[2], S. 54–57. 77–81. 103. 106–109. 139–154. 170–190. — **A. E. Gough**, The philosophy of the Upanishads, Calcutta Review, CXXXI, 1878–80. — **P. Regnaud**, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, Paris 1876–78; vgl. Weber's Rezension des ersten Teiles, Jenaer Liter.-Z. 1878, Nr. 6, S. 81 fg. — **F. Max Müller**, The Upanishads, translated, part I, Oxford 1879 (Sacred Books of the East, vol. I); der erste

1) Das erste ist: „**Unterscheidung der ewigen und der nichtewigen Substanz**“ (*nitya-anitya-vastu-viveka*), wobei unter der ewigen Substanz das Brahman, unter der nichtewigen alles übrige zu verstehen ist. Da diese Unterscheidung im vollen Sinne des Wortes erst das letzte Resultat unserer Wissenschaft ist, so kann unter derselben hier, wo sie als Voraussetzung derselben auftritt, nur die allgemeine metaphysische Anlage verstanden werden, vermöge deren man ein Bewufstsein hat von einem unwandelbaren Sein im Gegensatze zu der Wandelbarkeit aller weltlichen Dinge und Verhältnisse: in diesem Sinne stimmt die genannte Vorbedingung des Vedânta genau zu der Frage, mit welcher Platon seine Darstellung der Metaphysik anhebt, und welche das Bewufstsein eben jenes Unterschiedes auch schon voraussetzt: „τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε“ (Tim. p. 27 D).

2) Einen hohen Begriff von dem Ernste indischen Denkens gibt uns das Erfordernis, welches Çankara und (besser, weil ohne *atha*) Sadânanda an zweiter Stelle nennen: „**Verzichtung auf Genufs des Lohnes hier und im Jenseits**“ (*iha-amutra-[artha-]phala-bhoga-virâga*). Nur soweit wir Philosophie treiben ohne das Bewufstsein, materielle

---

Band befafst die Einleitung und *Chândogya, Kena, Aitareya, Kaushîtaki, Îçâ*, der zweite (vol. XV, 1884) *Kâṭhaka, Muṇḍaka, Taittirîya, Bṛihadâraṇyaka, Çvetâçvatara, Praçna, Maitrâyaṇa*. — Böhtlingk, Khândogya-Upanishad, Leipz. 1889. — Ders., Bṛihadâraṇyaka-Up., St. Petersb. 1889. (Vgl. dessen Kritische Beiträge und Uebersetzungen in den Sitzungsber. d. Sächs. G. d. W.) — *Ashṭottara-çata-Upanishad* (108 Upanishad's), Cennapuryâm (Madras) 1883, in Telugaschrift. — Dieselben in Devanâgarî, Bombay Çaka 1817 (1895). — Upanishadâṃ Samuccaya (32 Atharva-Upanishad's), Poona 1895 (wo auch Neudrucke der ältern Up. erschienen sind). — Deussen, Sechzig Upanishad's des Veda, Leipz. 1897. — Gough, The Philosophy of the Up., London 1882. — Deussen, Die Philosophie der Upanishad's (I, 2 der Allg. Gesch. d. Phil.), Leipz. 1899. — Ders., Die Sûtra's d. Vedânta mit Çankara's Comm. übersetzt, Leipz. 1887. — Ders., The Philosophy of the Vedânta in its relations to Occidental Metaphysics, Bombay 1893. — M. Müller, Three Lectures on the Vedânta Philosophy, London 1894. — Thibaut, The Vedânta Sûtras with the comm. by Shankara acarya, 2 vol., Oxford 1890. 1896. — Ders., The Vedânta Sûtras with the comm. of Râmânuja, Oxford 1904. — M. Müller, The six systems of Indian Philosophy, London 1899. — Dazu zahlreiche andere Publikationen in Indien und Europa.

Zwecke mit ihr zu verfolgen, nur so weit treiben wir sie würdig und recht, — und nur der darf hoffen, über die höchsten Fragen des Daseins einen Aufschlufs zu gewinnen, der auch über alles Hoffen und Sehnen des Herzens zu reiner Objektivität des Geistes sich zu erheben gelernt hat.

3) Bedenklicher steht es mit dem dritten Erfordernis, als welches Çaṅkara „die Erlangung der [sechs] Mittel, Ruhe, Bezähmung usw." *(çama-dama-âdi-sâdhana-sampad)* bezeichnet. Dasselbe gründet sich auf eine Stelle in der Bṛih. Up., wo es in einer wunderbar herrlichen Schilderung des *Akâmayamâna*, d. h. des Menschen, der schon in diesem Leben zur Befreiung von allem Begehren kraft der Erkenntnis durchgedrungen ist, zum Schlusse (Bṛih. 4,4,23) heifst: „Darum wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt; nur in dem Selbste sieht „er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst (die Seele, „*âtman*), nicht überwindet ihn das Böse, er überwindet alles „Böse; nicht verbrennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; „frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er ein Brâh„maṇa, er, dessen Welt das Brahman ist." — So passend dieses alles von dem Heiligen gesagt wird, der die Welt überwunden hat, so seltsam erscheint es, wenn die Vedântisten, auf diese Stelle gestützt, als Vorbedingung für die Erkenntnis die Erlangung folgender sechs Mittel aufstellen: 1. *çama* Gemütsruhe, 2. *dama* Bezähmung, 3. *uparati* Entsagung, 4. *titikshâ* geduldiges Ertragen, 5. *samâdhi* Sammlung, 6. *çraddhâ* Glaube.

Die Erklärung dieser Begriffe bei Çaṅkara (ad Bṛih. l. c.), Govindânanda und Sadânanda läuft, bei mehrfachen Verschiedenheiten im einzelnen, darauf hinaus, dafs sie sämtlich unter Nr. 4 eine Apathie gegen Gegensätze, wie Hitze, Kälte usw., im Sinne der Stoiker, unter Nr. 1. 2. 3. 5 hingegen eine innere Konzentration unter völliger Zurückziehung der Sinne von den Gegenständen der Aufsenwelt verstehen. Beides will zu dem Bilde, wie wir es uns heute von dem wahren Philosophen machen, nicht passen. Im Gegensatze zu dem stoischen Weisen (dessen Urbild sicherlich nicht Herakleitos, der eigentliche Vater der stoischen Lehre, war) denken wir uns den philosophischen Genius eher als eine tief erregbare, ja

leidenschaftliche Natur; und bei aller Konzentration und Meditation verlangen wir doch von ihm, ebenso wie vom empirischen Forscher, volle Hingabe an die anschauliche Welt und ihre wundersamen Phänomene, nur dafs er sie mit andern Augen als der Empiriker anschaut, nämlich, um einen Ausdruck Platons zu gebrauchen (Scholia in Ar. ed. Brand., p. 66 B 48), nicht nur mit dem Auge, welches den ἵππος, sondern auch mit demjenigen, welches die ἱππότης sieht. — Und ebensowenig will uns die unter Nr. 6 an den Schüler gestellte Anforderung einleuchten, seitdem wir von Cartesius gelernt haben, dafs der Anfang der Weisheit darin besteht, *de omnibus dubitare*.

4) Als viertes und letztes Erfordernis zum Studium des Vedânta nennen Çañkara und Sadânanda *Mumukshutvam*, „das Verlangen nach Erlösung“. — Und wohl mit Recht. Denn wer mit kindlicher, mit hellenischer Heiterkeit des Lebens Tag gemefst, der wird, und nähme im übrigen sein Geist einen noch so hohen Flug, doch an die letzten und höchsten Probleme des Daseins, so wie die Griechen, nur vorübergehend streifen; um sie ganz und deutlich ins Auge zu fassen, dazu gehört ein tiefes Erfülltsein von der Hinfälligkeit und Nichtigkeit dieses ganzen Daseins und ein dementsprechendes Verlangen, *„aus dem Nichtseienden zum Seienden, aus der „Finsternis zum Lichte, aus dem Tode zur Unsterblichkeit“* zu gelangen (Bṛih. 1,3,28), ein Verlangen, von dem, wie die angeführte Stelle vermuten läfst, die Inder schon in alter Zeit durchdrungen waren, und welches das eigentliche treibende Prinzip alles ihres Philosophierens geblieben ist, so dafs, bis auf die Ausnahmen, die Frage nach der Erlösung den Angelpunkt sämtlicher philosophischen Systeme der Inder bildet

3. Stellung des Systemes zu dem der Werkgerechtigkeit.

Die bisher aufgezählten Anforderungen an den Berufenen sind nach Çañkara die einzigen, welche unerläfslich sind. Sofort *(anantaram)*, nachdem sie erfüllt sind, kann die „Brahman-

Forschung“ beginnen (p. 29,4); und es ist nicht erforderlich, dafs die „Pflicht-Forschung“, d. h. das Studium der Mîmâṅsâ des Jaimini (vgl. oben S. 21 fg.), ihr vorhergehe (p. 28,4), vielmehr kann sie ebensowohl vor wie nach dieser stattfinden (p. 25,1), indem beide nach Inhalt und Zweck voneinander unabhängig sind; die Pflichtforschung fordert, wie p. 27 ausgeführt wird, Observanz, bezieht sich auf ein Zukünftiges, vom Tun des Menschen Abhängendes und hat als Frucht *abhyudaya* (Aufschwung, Glück, sowohl vorübergehendes himmlisches als auch irdisches in einer spätern Geburt), die Brahmanforschung hingegen hat als Frucht *niḥçreyasam* (wörtlich: *quo nihil melius, summum bonum*), d. h. die Erlösung; sie bezieht sich auf ein immer Gewesenes, vom menschlichen Tun nicht Abhängendes; sie befiehlt nicht, wie jene, sondern sie belehrt nur, „ähnlich wie bei Belehrung über eine Sache da-„durch, dafs man sie dem Auge nahe bringt“ (p. 28,1, vgl. 818,7); darum werden alle Imperative, auch wenn sie aus der Schrift herrühren, auf die Erkenntnis des Brahman angewendet, ebenso stumpf, wie ein Messer, mit dem man Steine schneiden will (p. 76,3); daher auch alle Aufforderungen der Schrift, das Brahman zu erforschen, nur die Bedeutung haben, dafs sie die Gedanken von ihrer natürlichen Richtung auf die Aufsendinge (p. 76,6) und die mit ihr verbundenen egoistischen Zwecke (p. 76,7), durch die das ewige Ziel des Menschen nicht erreicht wird (p. 76,8), ablenken und sie, ihrer Strömung nach, auf die innere Seele hinlenken, um sodann über die Wesenheit der Seele zu belehren (p. 77); wie denn auch weiterhin für den, welcher Brahman erkannt hat, alles Gebot und Verbot nicht mehr in Kraft steht: „denn das ist „unser Schmuck und Stolz (*alamkâra*), dafs nach Erkenntnis „der Seele als Brahman alles Tun-sollen aufhört, und Erfüllung des Zweckes (*kṛita-kṛityatâ*) eintritt“ (p. 77,7).

So frei sich, wie aus diesen Anführungen ersichtlich ist, unsere Wissenschaft über das ganze Satzungswesen erhebt, in welches die Brahmanen den indischen Volksgeist einzuschnüren wufsten, so wenig wagt sie, dasselbe in der Praxis aufzuheben. Nur für denjenigen, welcher das Wissen von Brahman erlangt hat, hört, wie wir später noch des nähern sehen

werden, alles Gesetz auf[49]; solange aber dieser Punkt nicht erreicht ist, bestehen die vier *Âçrama*'s oder Übungsstadien, in welchen nach brahmanischem Gesetze das Leben jedes Zweimalgebornen die Stufen des Brahmanenschülers, Hausvaters, Einsiedlers und Bettlers zu durchlaufen hat (S. 16 fg.), mitsamt den in ihnen vorgeschriebenen Werken in Kraft (p. 1008,5): „Denn [nur] die entstandene Wissenschaft er„fordert zur Vollbringung ihrer Frucht [der Erlösung] nichts „anderes mehr; wohl aber erfordert sie es, damit sie entstehe. „Warum? Wegen der Schriftstelle, die vom Opfer usw. „redet. Denn so sagt die Schrift (Brih. 4.4.22): «ihn [den „höchsten Geist] suchen durch Vedalesen die Brahmanen zu „erkennen, durch Opfer, durch Almosengeben, durch Kasteiung, „durch Fasten»: und diese Stelle beweist, dafs Opfer usw. „ein Mittel zur Wissenschaft sind; und indem sie dabei sagt: „«sie suchen zu erkennen», so beschränkt sie dieselben darauf, „ein Mittel zur Entstehung [der Wissenschaft] zu sein." — Ebenso wird durch die Stellen Chând. 8,5,1. Kâth. 2,15 u. a. „angezeigt, dafs die Werke der *Âçrama*'s ein Mittel zur „Wissenschaft sind" (p. 1009,4). Ihr Unterschied von den oben aufgezählten Mitteln, Gemütsruhe usw., besteht nur darin, dafs jene auch noch bei dem Wissenden fortdauern und daher die engeren (*pratyâsanna*) Mittel bilden, während Opfer usw., da sie nur bei dem nach Wissen Trachtenden statthaben, als die äufsern (*vâhya*) Mittel zu betrachten sind (p. 1012,4). Diese äufsern Mittel, Opfer, Almosengeben, Kasteiung, Fasten, sind, mit Ausnahme des Wissenden, von jedem zu treiben, mag er nun nach Erlösung begehren oder nicht (p. 1017,9); im letztern Falle ist die Verpflichtung zu ihnen eine bleibende für das ganze Leben, im erstern eine zeitweilige (p. 1019,2), indem sie, wie wir sahen, nur zur Erlangung des Wissens behilflich sind und, nachdem dasselbe erlangt ist, überflüssig werden. Denn so lehrt es die Schrift

[49] p. 1007,1: „Da das Wissen [allein] die Ursache ist, durch welche „das Ziel des Menschen erreicht wird, so sind, nach Erlangung dieses „Zieles durch das Wissen, die Werke der *Âçrama*'s, wie Feuer-anzünden „usw., nicht [weiter] zu beobachten."

(p. 1008,9. 1019,4), wie sie denn auch zeigt, wie der, welcher die Mittel des Brahmanenschülertums usw. besitzt, von den Anfechtungen *(kleça)*, wie Liebe und [Hafs], nicht überwältigt wird (p. 1021,3). Worin im übrigen ihre Mitwirkerschaft bei dem Wissen besteht, wird nicht genauer bestimmt; nach p. 1044,4 sollen sie zum Wissen, welches durch das Hören des Schriftworts erreicht wird, dadurch mitwirken, dafs sie die dabei obwaltenden Hemmnisse zerstören; diese Hemmnisse bestehen darin, dafs andere Werke einer frühern Geburt zur Reife kommen, deren Frucht dem Wissen hinderlich ist; ist nun die Kraft der genannten Mittel stärker, so überwältigt sie die andern Werkfrüchte, und das Wissen kommt zustande (p. 1043,4); sind hingegen jene andern stärker, so bringen die frommen Übungen, vermöge der metaphysischen Kraft *(atîndriyâ çaktiḥ)*, die ihnen, wie jedem Werke, einwohnt (p. 1044,1), das Wissen in der nächsten Geburt hervor, wo dasselbe, wie z. B. bei *Vâmadeva* (Ait. Up. 2,5. Bṛih. 1,4,10), unter Umständen schon von Mutterleibe an vorhanden sein kann (p. 1044,10).

Aber wie steht es mit denen, welche wegen elender Verhältnisse, wegen Unbemitteltheit u. dgl., die religiösen Pflichten der *Âçrama*'s nicht erfüllen können und so gleichsam in der Mitte[60] zwischen den Zweimalgebornen und den Çûdra's stehen (p. 1021,8)? — Auch sie, so lautet die Antwort, sind, wie man z. B. an *Raikva* (vgl. über ihn Anm. 37) ersieht, zur Wissenschaft berufen (p. 1022,1), wiewohl es besser ist, in den *Âçrama*'s zu leben (p. 1024,2); für jene im Elend Befindlichen mufs man annehmen, dafs ihnen entweder auf Grund allgemein menschlicher Leistungen, wie Murmeln von Gebeten, Fasten, Verehrung der Götter (p. 1023,1), oder auch zufolge der in einer frühern Geburt von ihnen betriebenen Werke der *Âçrama*'s, die Gnade *(anugraha)* der Wissenschaft zuteil werde (p. 1023,6).

[60] *antarâ* 3,4,36, von Çaṅk. erklärt durch *antarâle;* wenn wir den Ausdruck richtig verstehen, so beweist er, was wir oben (Anm. 13) aus Manu nicht mit Sicherheit zu schliefsen wagten, dafs die *Âçrama*'s für alle drei *Dvija*-Kasten verbindlich waren.

Und hiermit berühren wir einen sehr merkwürdigen Begriff, über den wir im weitern Verlaufe zu einiger Klarheit zu kommen versuchen werden, zu dem wir aber das betreffende Material schon hier beibringen wollen, um die ganze Aufmerksamkeit des Lesers auf ihn zu richten.

4. Die Erlösung durch „die Gnade" des Wissens.

Wie wird das zur Erlösung führende Wissen, d. h. die Erkenntnis des Brahman, im Menschen erzeugt? — Zunächst müssen wir uns erinnern, dafs es sich dabei nicht etwa darum handelt, etwas zu erlangen, was wir nicht hätten; ein Erlangen ist nicht möglich, sofern Brahman eben nichts anderes, als unser eigenes Selbst ist (p. 71,7). — Aber was haben wir zu tun, um uns dessen bewufst zu werden? — Hierauf antwortet zunächst die Stelle p. 69,7: „Die Erkenntnis des Brah-„man ist nicht abhängig von einem Tun des Menschen, son-„dern vielmehr ebenso wie die Erkenntnis eines Gegenstandes, „welcher Objekt der Wahrnehmung und der sonstigen Er-„kenntnismittel ist, hängt auch sie nur von dem Gegenstande „[also von Brahman] ab." Man mufs auch nicht meinen, als wäre die Erkenntnis des Brahman eine Wirkung der Tätigkeit des Forschens (p. 69,10) oder der Tätigkeit des Verehrens (p. 70,3), und auch die Schrift ist nur insofern ihre Quelle, als sie das auf Brahman bezügliche Nichtwissen zerstört (p. 70,7), wie sie denn auch für den Zustand der Erweckung (*prabodha*) keine Bedeutung mehr hat (p. 1060,11); — ja (p. 70,10), alles Forschen und Erkennen ist, sofern bei demselben Subjekt und Objekt getrennt sind, geradezu ein Hindernis der Erkenntnis des Brahman, wie denn die Schrift (Kena-Up. 2,11, im Anklange an Ev. Matth. 11,25) sagt:

„Wer nicht versteht, nur der versteht es,
„Und wer versteht, der weifs es nicht:
„Unerkannt vom Erkennenden,
„Erkannt vom Nicht-Erkennenden."

Unter diesen Umständen erscheint in der Ausdrucksweise der exoterischen, theologischen Lehre, durch welche die Phi-

losophie unseres Systems umrahmt wird[51], das Aufgehen der Erkenntnis und die an sie sich knüpfende Erlösung als eine Gnade Gottes (wörtlich: des Herrn, *îçvara*), wie aus den beiden Stellen erhellt, die wir hier übersetzen:

p. 682,3: „Für die individuelle Seele, welche im Zustande „des Nichtwissens unvermögend, das [als Leib erscheinende] „Wirkungs-Werkzeug-Aggregat [von der Seele] zu unter-„scheiden, und durch die Finsternis des Nichtwissens blind „ist, kommt von der höchsten Seele, dem Aufseher der „Werke, dem in allen Wesen wohnenden Zuschauer, dem „Herrn, der die Ursache des Geistes ist, von ihm, durch „seine Bewilligung der aus den Zuständen des Tuns „und Geniefsens (Leidens) bestehende Saṃsâra, und durch „seine Gnade als Ursache die Erkenntnis und durch diese „die Erlösung."

p. 786,7: „Zugegeben, dafs die Seele und Gott sich ver-„halten wie der Teil und das Ganze, so liegt es doch am „Tage, dafs die Seele und Gott verschiedener Art sind. Wie „steht es nun mit der Gleichartigkeit Gottes und der Seele? „Besteht sie nicht, oder besteht sie? — Wohl besteht sie, „aber sie ist verborgen; denn das Nichtwissen verbirgt sie. „Obwohl sie aber verborgen ist, so wird sie doch, wenn eine „Kreatur den höchsten Gott überdenkt und erstrebt, gleich-„wie das Sehvermögen bei einem Geblendeten, nachdem die „Finsternis durch die Kraft der Heilmittel abgeschüttelt ist, „in dem, an welchem die Gnade Gottes es vollbringt, „offenbar, nicht aber von Natur bei irgend einem Wesen.

[51] Dafs wir es bei dem Begriffe der Gnade (wie überhaupt bei der ganzen Auffassung des *Brahman* als *Îçvara*) nur mit einer exoterischen, nicht streng zu nehmenden Personifikation zu tun haben, erhellt auch daraus, dafs p. 1023,9 die *saṃskârâḥ* (moralischen Läuterungen) ebenfalls personifiziert als *anugrahîtâro vidyâyâḥ* bezeichnet werden. Vgl. über die Lehre von der Gnade, aufser den beiden oben mitgeteilten Hauptstellen, noch p. 133,4, wo der Îçvara aus Gnade eine Scheingestalt annimmt, und p. 662,1, wo der *para âtman* als *cakshur-âdi-anavagâhya* und *jñâna-prasâda-avagamya* bezeichnet wird; auf die Schöpfungslehre bezieht sich der *parameçvara-anugraha* p. 300,3. 301,2. — Weitere Stellen, wo der Begriff der Gnade aufträte, kommen unseres Wissens nicht vor.

„Warum? Weil durch ihn, durch Gott als Ursache, Bindung „und Lösung der Seele gewirkt werden, Bindung, wenn die „Wesenheit Gottes nicht erkannt wird, und wenn sie erkannt „wird, Lösung. Denn so sagt die Schrift (Çvet. 1,11):

„Ist Gott erkannt, so fallen alle Bande,
„Die Plagen schwinden, nebst Geburt und Sterben;
„Wer ihn erkennt geht nach des Leib's Abtrennung
„Zur Freiheit ein, zur seligen Erlösung."

V. Quelle des Vedânta.

1. Allgemeines über die indischen *Pramâṇa*'s oder Erkenntnis-Normen.

Welches sind die Quellen, aus denen wir unser Wissen schöpfen? — Diese Frage, über welche jede Philosophie sich Rechenschaft zu geben hat, begegnet uns in den indischen Systemen vielfach in Gestalt einer Betrachtung über die *Pramâṇa*'s, wörtlich die „Mafsstäbe" oder „Normen" unseres Erkennens; wobei also nicht die Anschauung einer Quelle, aus der wir schöpfen, zugrunde liegt, sondern vielmehr die eines Kontrollmittels, an dem wir das in uns schon vorhandene Wissen nachzumessen und auf seine Richtigkeit hin zu prüfen haben, eine Anschauung, die sich daraus erklärt, dafs die indische Philosophie nicht, wie zumeist die griechische, von einer voraussetzungslosen Betrachtung des Seienden, sondern vielmehr, ähnlich wie die neuere Philosophie, von der kritischen Zergliederung und Prüfung eines (durch den Veda) überkommenen Wissenskomplexes ausging.[52] Als solche *Pra-*

[52] Ein wesentlicher Unterschied besteht darin, dafs die neuere Philosophie ihrem Grundcharakter nach bis auf den heutigen Tag als ein mühsames Anringen und allmähliches Sich-loswinden von den Fesseln der mittelalterlichen Scholastik sich darstellt, indes die indische Philosophie durch alle Zeiten um so besser gediehen ist, je enger sie sich an die in den Upanishad's des Veda gelegte Grundlage angeschlossen hat. — Freilich ist diese Grundlage auch eminent philosophischer Art.

mâṇa's oder Erkenntnisnormen werden in der Regel von den Systemen aufgezählt: 1) *Pratyaksham,* auch *drishṭam* genannt, das sinnlich Wahrnehmbare, wie es durch unmittelbare Perzeption von uns erkannt wird; 2) *Anumânam*, „das auf etwas hin Messen", die Folgerung, durch welche uns derjenige Teil des Seienden zugänglich wird, welcher nicht in die unmittelbare Wahrnehmung fällt[53], und von dem wir daher nur dadurch Kunde haben, dafs das Wahrgenommene auf etwas anderes, Nichtwahrnehmbares hinweist, dadurch, dafs es mit ihm in Verbindung steht. Diese Verbindung kann eine dreifache sein, sofern das zu Erschliefsende entweder die Ursache des Wahrgenommenen ist, oder seine Wirkung, oder sofern drittens beide in einer Beziehung stehen, die nicht unter den Begriff der Kausalität fällt, z. B. in der der Analogie.

Diese beiden Erkenntnissphären, das Wahrgenommene und das Gefolgerte, befassen naturgemäfs den ganzen Komplex des Seienden. So roh es daher ist, wenn die Cârvâka's (Materialisten) nur die erste derselben gelten lassen wollen, so wenig ist dagegen einzuwenden, wenn die Vaiçeshika's und Bauddha's (Buddhisten) bei diesen beiden Pramâṇa's stehen bleiben Denn seltsam ist es, wenn die Sâṅkhya's u. a. daneben noch 3) *Âptavacanam*, d. h. „die richtige Mitteilung" stellen, welche dann wieder, je nach der Auffassung, die weltliche oder die religiöse Überlieferung bedeutet; erstere geht doch wieder auf *Pratyaksham* und *Anumânam* zurück, letztere ist in der Philosophie kein berechtigtes Moment und gehört zu den Mitteln, durch welche die Sâṅkhya's und andere, bei aller Ketzerei, doch einen Schein der Orthodoxie zu wahren wufsten. — Durch weitere Spaltung des *Anumânam* gelangen, nicht zum Vorteile der Klarheit, die Anhänger des Nyâya zu vier, die Mîmâṅsaka's aus der Schule des Jaimini zu sechs, noch andere gar zu neun Pramâṇa's (vgl. Colebr. Misc. Ess.[1] p. 240. 266. 303-304. 330. 403).

[53] Hieraus erklärt sich der erkenntnistheoretische Grundsatz, dafs, wo *Pratyaksham* vorhanden ist, kein *Anumânam* statt hat; p. 657,9: *pratyakshatvâd anumâna-apravritteḥ.*

2. Unzulänglichkeit der weltlichen Erkenntnisnormen.

Wie die *Pûrva-mîmâṅsâ*, so nimmt auch der *Vedânta* sechs Erkenntnisnormen an, nach Colebrooke (l. c. p. 330), der sich dabei auf die (moderne) Vedântaparibhâshâ beruft. Was unsere Vedânta-sûtra's betrifft, so kommen darin in Text und Kommentar keinerlei Untersuchungen über die Pramâṇa's vor: vielmehr werden dieselben überall als bekannt vorausgesetzt und als inkompetent für die Metaphysik des Vedânta abgewiesen[54], — wie denn in der Tat eine gründliche Rechenschaft darüber, dafs auch Metaphysik zu ihrem Inhalte nur durch richtige Benutzung der natürlichen Erkenntnismittel gelangt, sehr schwierig ist und eine gröfsere Reife des Denkens voraussetzt, als wir sie im Vedânta finden, der sich dadurch aus der Verlegenheit hilft, dafs er kurzweg den philosophischen Erkenntnismitteln ein theologisches substituiert, wie wir jetzt des weitern nachweisen wollen.

Was zunächst Bâdarâyaṇa betrifft, so drückt er, in der drastischen Kürze, die ihn charakterisiert, seine Verwerfung der weltlichen Erkenntnismittel *Pratyaksham* und *Anumânam* dadurch aus, dafs er diese beiden Namen, wie schon oben (S. 24) bemerkt, anwendet, um etwas ganz anderes zu bezeichnen, nämlich die *Çruti* und die *Smṛiti*; so in den Sûtra's 1,3,28. 3,2,24. 4,4.20 (vorausgesetzt natürlich, dafs Çaṅkara dieselben richtig erklärt). Die *Çruti* also, die heilige Schrift,

---

54 p. 49,2: „Nur aus dem Schriftkanon als Erkenntnismittel wird „Brahman als die Ursache des Entstehens und [Bestehens und Vergehens] „der Welt erkannt;" — p. 488,1: „Durch die Schrift nur kann man in „dieses überaus tiefe höchste Brahman eintauchen, nicht kann man in „dasselbe eintauchen durch die Reflexion." Von Stellen, an denen die *Pramâṇa's* erwähnt werden, haben wir aufser dem oben Anzuführenden noch notiert: die *pramâṇâni, pratyaksha-âdîni*, sind *avidyâvad-vishayâṇi* (p. 17,3); sie sind hinfällig (p. 448,1); sind uns mit den Tieren gemeinsam (p. 19,6); das *pratyaksham* ist *rûpa-âdi*, das *anumânam* usw. *liṅga-âdi* (p. 426,8. 438,1); anderer Art ist der nach 42,4 bei der Brahmanforschung zulässige *anubhava*, vgl. 419,2 *anubhava-avasânam brahma-vijñânam*; die Monstrosität einer absoluten Wahrnehmung (Subjekt ohne Objekt) tritt auf p. 671,2; vgl. 96,5. (Vgl. auch ad Bṛih. p. 552,4, wo *pratyaksham, anumânam, upamânam, arthâpatti, çabda* aufgezählt werden.)

im engern Sinne die Brâhmaṇa's und Upanishad's, dann aber auch die von ihnen vorausgesetzten Mantra's, d. h. Hymnen und Sprüche[55], sind für Bàdaràyaṇa das *Pratyaksham*, das Offenbarte ist ihm das Offenbare, keiner weitern Autorität Bedürftige. Anders steht es mit der *Smṛiti*[56], unter welchem Namen Çañkara Zeugnisse aus dem Sâñkhya- und Yoga-Systeme, aus dem Gesetzbuche des Manu, aus dem Mahâbhâratam und den Purâṇa's, sowie auch aus der vedischen Sutra-Literatur anführt. Denn während der *Veda*, vergleichbar der Sonne, die ihr eigenes Licht hat, eine unbedingte Autorität (*nirapeksham prâmâṇyam* p. 414,6) besitzt, so heifst die *Smṛiti* deswegen *Anumânam*, weil sie, wie Çañkara p. 287,11 erklärt, zu ihrer Stütze eines andern Autoritätsgrundes *(prâmâṇyam)* bedürftig ist. Wie nämlich das weltliche *Anumânam* auf das *Pratyaksham* sich stützt und nur, sofern es aus diesem richtig gefolgert wird, Beweiskraft hat, so ist auch die *Smṛiti* nur insoweit als Autorität gültig, wie sie die *Çruti* durch ihr Zeugnis bestätigt und durch richtige Folgerungen ergänzt. Daher sie häufig zur Bekräftigung herangezogen, nicht selten aber auch abgelehnt wird, wie denn z. B. 4,2,21 in bezug auf den Auszug der Seele die Vorstellungen der *Smṛiti* (Bhagavadgîtâ 8,23) nur insoweit verworfen werden, wie sie mit der *Çruti* in Widerspruch stehen (p. 1109,5). — Im übrigen spricht sich Bâdarayaṇa 2,1,11 prinzipiell gegen jede Möglichkeit aus, die metaphysischen Wahrheiten auf dem Wege der Reflexion *(tarka)* zu ergründen, was von Çañkara kommentiert wird wie folgt (p. 435,11): „Und darum darf die blofse Reflexion *(kevalas tarkah)* in einer durch die [heilige] Überlieferung *(âgama)* „zu erkennenden Sache sich nicht dagegen erheben, weil Reflexionen, welche ohne die [heilige] Überlieferung nur auf „der Spekulation *(utprekshâ)* der Menschen beruhen, als halt„los sich herausstellen, indem diese Spekulation ohne Züge-

[55] So werden z. B. Stellen der *Rigveda-Saṃhitâ* als „*Çruti*" angeführt p. 208,13. 212,1. 304,4; wohingegen p. 308,4 *mantra* der *çruti* gegenübersteht.

[56] Sowie auch mit dem *Âcâra* (S. 25). Vgl. p. 990,1 *smṛiti-acârâbhyâṃ, na çruteh*.

„lung ist. Denn so werden die von einigen Sachkundigen „mit Mühe erdachten Reflexionen von andern noch Sach„kundigeren als [blofs] scheinbare erkannt, und die von die„sen erdachten wiederum ebenso von andern. Darum kann „man sich nicht darauf verlassen, dafs Reflexionen Bestand „haben, weil die Meinungen der Menschen verschieden sind. — „Aber [so könnte man einwenden], wenn da einer ist von „anerkannter Gröfse, ein *Kapila* oder ein anderer, der eine „Reflexion ersonnen hat, so könnte man doch auf diese als „wohlbegründet sich verlassen? — Auch so fehlt es an der „rechten Begründung, indem auch die anerkannt grofsen Bahn„brecher *(tîrthakara)*, wie *Kapila*, *Kaṇâda* usw., sich offen„bar widersprechen.“ Hierauf wendet der Gegner ein: man könne doch vielleicht, indem man auf andere Weise reflektiere, zu einer begründeten Reflexion gelangen, denn dafs es überhaupt keine solche geben könne, das sei doch ein Satz, der sich auch nur auf Reflexion gründe (p. 436,7); weil die eine Reflexion falsch sei, so brauche es darum nicht auch die andere zu sein; die Meinung, dafs alle Reflexion unhaltbar sei, hebe das auf ihr beruhende Welttreiben auf (p. 436,10). Die Reflexion, meint er, könne ja auch darauf ausgehen, den Sinn der Schriftworte zu betrachten, um so zur vollen Wahrheit zu gelangen (p. 437,1); auch *Manu* (12,105) empfehle neben der Schriftüberlieferung die Wahrnehmung und Folgerung; und das sei gerade das Schöne an der Reflexion, dafs sie, ungebunden durch frühere Reflexionen, im Falle diese unhaltbar sein sollten, anders reflektieren könne (p. 437,7). Hierauf erwidert Çañkara: (p. 437,10) „Wenn es sich auch herausstellen „sollte, dafs auf manchen Gebieten die Reflexion begründet „ist, so kann sie doch auf dem Gebiete, von dem hier die „Rede ist, nicht von dem Vorwurfe der Unbegründetheit frei„gesprochen werden; denn es ist nicht möglich, dieses überaus „tiefe, mit der Erlösung zusammenhängende Wesen des Seien„den *(bhâva-yâthâtmyam)* ohne die [heilige] Überlieferung „irgendwie zu erkennen; denn in den Bereich der Wahrneh„mung *(pratyaksham)* fällt dieser Gegenstand nicht, weil er „keine Gestalt usw. hat, und auch nicht in den Bereich „der Folgerung *(anumânam)* und der übrigen [Pramâṇa's],

„weil er keine Merkmale *(liṅgam)* usw. hat.“ Hier, so entwickelt unser Autor des weitern, wo es sich um die volle Wahrheit und die aus ihr — wie alle zugäben — folgende Erlösung handele, müsse der Gegenstand der Erkenntnis eingestaltig, die Erkenntnis desselben aber unwidersprechlich sein. Die Reflexionen nun erfüllten diese Bedingung nicht, denn sie widersprächen sich, und was der eine aufstelle, das stürze ein anderer wieder um, und was dieser an seine Stelle setze, das werde wiederum von andern umgestürzt (p. 438,9). Auch werde das Sâṅkhya-System gar nicht als das höchste von allen anerkannt, und es sei doch nicht möglich, alle Denker aller Länder und Zeiten zusammenzubringen, damit sie die endgültige Reflexionswahrheit untereinander festsetzten. Der Veda hingegen als Erkenntnisquelle sei ewig, sein Gegenstand stehe fest, die aus ihm geschöpfte volle Erkenntnis desselben könne nicht von allen Reflektierern der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft abgewiesen werden (p. 439,5). Hiermit sei die Vollgültigkeit der Upanishad-Lehre bewiesen, und somit stehe es „kraft der [heiligen] Überlieferung und kraft „der ihr nachgehenden Reflexion“ fest (was zu beweisen a. a. O. der Zweck ist), dafs das geistige Brahman die *caussa efficiens* und zugleich die *caussa materialis* der Welt sei (p. 439,7).

Noch stärker ist was Çaṅkara bei Besprechung desselben Punktes an einer andern Stelle äufsert. Auf die Einwendung, dafs Brahman nur *caussa efficiens*, nicht *materialis* sein könne, weil die Erfahrung *(loka)* zeige, dafs nur eine *caussa efficiens*, wie z. B. der Töpfer, mit Erkenntnis ausgestattet sein könne, antwortet er: (p. 403,7) „es ist nicht nötig, dafs es hier sei „wie in der Erfahrung; denn dieser Gegenstand [Brahman] „wird nicht durch Folgerung *(anumânam)* erkannt, sondern „nur durch die Offenbarung *(çabda)* wird dieser Gegenstand „erkannt, und daher ist hier [nur] nötig, dafs es [das An- „zunehmende] der Offenbarung gemäfs sei, und diese lehrt, „dafs der erkennende *Îçvara* (Herr) die *caussa materialis* „[der Welt] ist“ (vgl. p. 1144,13).

Unter diesen Umständen ist es möglich, gelegentlich von Brahman auch solches auszusagen, was nach weltlichem Bemessen ein entschiedener Widerspruch ist; z. B. dafs es nicht

ganz in der Erscheinungswelt aufgehe und dennoch ohne Teile sei: (p. 481,13) „In der Schrift wurzelt das Brahman, in der „Schrift hat es seinen Erkenntnisgrund, nicht in der Sinnes-„wahrnehmung usw., darum mufs man es der Schrift ge-„mäfs annehmen; die Schrift aber lehrt von dem Brahman „beides, dafs es nicht ganz [von den Erscheinungen absorbiert „werde], und dafs es ohne Teile sei. Kommt es ja doch auch „bei weltlichen Dingen, bei Amuletten, Zaubersprüchen, Heil-„kräutern usw., vor, dafs sie vermöge der Verschiedenheit „von Ort, Zeit und Ursache Kräfte mit mannigfachen, wider-„sprechenden Wirkungen zeigen, und auch diese lassen sich „nicht ohne Belehrung durch die blofse Reflexion erkennen, „und bestimmen, was für Kräfte, wovon begleitet, worauf be-„züglich, wozu zweckdienlich ein bestimmtes Ding habe, — „wie sollte es denn möglich sein, die Natur des Brahman mit „seinen unausdenkbaren Machtvollkommenheiten ohne die „Schrift zu erkennen?"

Dieser Vorteil, die Erfahrung gelegentlich ignorieren zu dürfen, kommt übrigens nur dem Vedàntalehrer, nicht seinem Gegner zugute: (p. 595,8) „Der Anhänger des Brahman er-„forscht das Wesen der [Welt-]Ursache usw. gestützt auf „die [heilige] Überlieferung, und es ist nicht unbedingt nötig, „dafs er alles der Wahrnehmung gemäfs annehme (*na avaçyam* „*tasya yathâ-drishṭam eva sarvam abhyupagantavyam*); der „Gegner aber, welcher das Wesen der [Welt-]Ursache usw. „gestützt auf Erfahrungsbeispiele (*drishṭânta*) erforscht, mufs „alles der Erfahrung gemäfs annehmen, — das ist der Unter-„schied."

3. Die Offenbarung des Veda.

Um die Härte dieser Aussagen zu mildern, müssen wir uns an die Ausführungen in Kap. II, 2 erinnern (man lese besonders die Stelle in Anm. 32, S. 58), wonach alle empirischen Erkenntnismittel und die ganze durch sie produzierte Welt in den Bereich der *Avidya* gehört, sowie auch anderseits daran, dafs im Veda, speziell in den Upanishad's, philosophische Konzeptionen vorliegen, wie sie weder in Indien

noch vielleicht sonst irgend in der Welt ihresgleichen haben; daher wohl die Anschauung unseres Autors begreiflich wird, dafs der Veda übermenschlichen Ursprungs (*apaurusheya*, p. 170,2), dafs er untrüglich ist (p. 618,1), dafs, wie wir S. 73 fg. sahen, die Götter erschaffen sind, der Veda hingegen, als vorzeitliche Norm des Seienden, ewig im Geiste des Weltschöpfers gegenwärtig ist und von ihm „ausgehaucht“ worden ist[57], worüber die beiden Hauptstellen folgende sind: (p. 47,2) „Der grofse, vom Ṛigveda anfangende Schriftkanon, „welcher, durch mancherlei Wissensdisziplinen verstärkt, wie „eine Lampe alle Dinge beleuchtet und gewissermafsen all- „wissend ist, hat als Ursprung, als Ursache das Brahman. „Denn nicht kann ein solcher Kanon wie der Ṛigveda usw., „der mit der Eigenschaft der Allwissenheit ausgestattet ist, „von einem andern, als einem Allwissenden herrühren.“ — Und weiter: (p. 48,4) „Das grofse Wesen, welches nach der „Schrift [Bṛih. 2,4,10] den der Einteilung in Götter, Tiere, „Menschen, Kasten, Âçrama's usw. zugrunde liegenden, Ṛig- „veda usw. genannten Schacht alles Wissens mühelos, zum „Spiele, dem Aushauche eines Menschen vergleichbar, hervor- „gebracht hat, müfs eine überschwengliche Allwissenheit und „Allmacht besitzen.“

Wie das Brahman selbst frei von allen Unterschieden ist, so ist auch die Erkenntnis desselben, wie wir sie aus den Upanishad's gewinnen, durchaus einheitlich und ohne Widerspruch: (p. 843,4) „Ist es nicht festgestellt worden, dafs das „zu erkennende Brahman von allen Unterschieden wie vorn,

[57] Wir haben also in Indien, als Analogon unserer Inspiration, eine Exspiration, durch welche den als Verfassern der vedischen Texte genannten *Ṛishi*'s dieselben offenbart worden sind, die Mantra's und Brâhmaṇa's „erscheinen“ (*pratibhânti*) ihnen, sind von ihnen „geschaut“ (*drishṭa*) worden; vgl. p. 301,6: „Çaunaka und die andern [Verfasser von „Prâtiçâkhya's] lehren, dafs die Dekaden [des Ṛigveda] von *Madhucchandas* „[dem Verfasser der Anfangshymnen im Ṛigveda] und den übrigen *Ṛishi*'s „geschaut worden sind.“ Ebenso sind nach p. 314,13 auch die Brâhmaṇa's von den *Ṛishi*'s geschaut worden: *ṛishiṇâm mantra-brâhmaṇa-darçinâm*; vgl. p. 119,3. *mantra-brâhmaṇayoç ca ekârthatvam yuktam, avirodhât.*

„hinten usw., frei, einheitlich und wie der Salzklumpen [Bṛih. „4,5,13] eines Geschmackes ist? Wie kann da der Gedanke „kommen an eine Verschiedenheit oder Nichtverschiedenheit „der Erkenntnis? Denn dafs, wie die Vielheit von [frommen] „Werken, so auch eine Vielheit in betreff des Brahman vom „Vedânta gelehrt werde, das kann man ja doch nicht be„haupten, indem Brahman eines und eingestaltig ist. Und „ist das Brahman eingestaltig, so können doch die Erkennt„nisse über dasselbe nicht vielgestaltig sein; denn die An„nahme, dafs anders der Gegenstand und anders die Erkennt„nis desselben sei, ist notwendig irrig. Und wenn hinwiederum „über das eine Brahman vielerlei Erkenntnisse in andern „Vedânta-Texten gelehrt würden, von denen die einen wahr, „die andern irrig wären, so würde der Fall des Nichtglaubens „an den Vedânta [d. h. die Upanishad's] eintreten [vgl. „p. 104,1], — darum also darf man nicht den Zweifel er„heben, als wären im Vedânta Differenzen bei der Erkenntnis „des Brahman." Diesem Grundsatze entsprechend werden die zahlreichen Widersprüche in den Upanishad's wegerklärt (als Beispiel kann 1,1,27 dienen) oder auch unter dem weiten Mantel der exoterischen Wissenschaft, von der im folgenden Kapitel die Rede sein wird, geborgen. Doch werden auch wieder gelegentlich in den Paralleltexten der Upanishad's kleine Widersprüche zugegeben, mit der Bemerkung, dafs dieselben nicht von Belang seien.[58]

Wo der Sinn der Schriftworte zweifelhaft ist, da entscheidet die Erfahrungsregel (*laukiko nyâyaḥ*), p. 1064,5: „Aber es ziemt sich doch nicht, durch eine Erfahrungsregel „die Schriftanschauung zu meistern? — Darauf antworten „wir: dem ist so, wo der Sinn der Schrift ausgemacht ist; „wo er aber zweifelhaft ist, da ist es nicht unzulässig, behufs „seiner Klarstellung zu einer Erfahrungsregel seine Zuflucht

[58] Z. B. p. 222,2. 849,11. 855,6: *na hi etâvatâ viçeshena vidyâekatvam apagacchati*. — 418,12: *çrutinâm paraspara-virodhe sati, ekavaçena itarâ nîyante*. — Besonders gilt dies von Widersprüchen in Dingen, wobei das Ziel des Menschen (*purusha-artha*) nicht in Frage kommt, p. 374,7.

„zu nehmen;“ — wie denn überhaupt die weltlichen Erkenntnismittel immerhin zur Erforschung des Schriftsinnes mitbehilflich sind: (p. 40,6) „Die Erkenntnis des Brahman „wird vollbracht dadurch, dafs man den Sinn des Vedawortes „erwägt und entscheidet; nicht wird sie vollbracht durch „andere Erkenntnismittel wie Folgerung *(anumânam)* usw. „Obwohl es nun aber die Vedântatexte sind, welche die Ur„sache für Entstehung usw. der Welt kund tun, so ist „doch, zum Zwecke der Sicherung, dafs man ihren Sinn „[richtig] erfafst hat, auch eine den Vedântaworten nicht „widersprechende Folgerung als Erkenntnismittel nicht aus„geschlossen. Denn von der Schrift selbst [Bṛih. 2,4,5. Chând. „6,14,2) wird die Reflexion mit zur Hilfe genommen.“ — (p. 42,3:) „Denn bei der Brahmanforschung ist nicht wie bei „der Pflichtforschung [der *Pûrva-mîmâṅsâ*] die Schrift aus„*schliefsliche Autorität, sondern hier sind, je nachdem es* „kommt, Autorität die Schrift und die [innere] Wahrnehmung „*(anubhava)* usw. Denn die Erkenntnis des Brahman er„reicht ihren Endpunkt in der Wahrnehmung, sofern sie sich „auf einen wirklich vorhandenen Gegenstand bezieht.“ — (p. 44,6:) „Aber gehört nicht das Brahman, sofern es etwas „wirklich Vorhandenes ist, allein in den Bereich der andern „Erkenntnismittel, und ist nicht folglich die Betrachtung der „Vedântaworte zwecklos? — Doch nicht! Denn da es kein „Objekt der Sinne ist, so würde sich sein [Kausal-]Nexus „mit der Welt nicht [mit Sicherheit] ergreifen lassen. Näm„lich: die Sinne haben ihrer Natur nach als Objekt die „Aufsendinge und nicht das Brahman. Wäre Brahman ein „Objekt der Sinne, so würde man die Welt als eine mit „Brahman verknüpfte Wirkung erfassen. Nun man aber die „Wirkung allein wahrnimmt, so läfst sich [ohne Offenbarung] „nicht ausmachen, ob sie mit Brahman oder vielleicht mit „sonst etwas [als Ursache] verknüpft ist [da dieselbe Wirkung „verschiedene Ursachen haben kann].“

Von der hier eröffneten Möglichkeit, die Reflexion zur Hilfe zu nehmen, wird nun von unserm Autor ein viel weiter gehender Gebrauch gemacht, als es nach diesen Äufserungen scheinen möchte. Da sich an diese Seite des Werkes

des Çankara für uns das Hauptinteresse knüpft, so werden wir seine endlosen Vedazitate möglichst übergehen, hingegen der philosophischen Reflexion unsere ganze Aufmerksamkeit zuwenden. Die Durchbildung derselben, wie sie uns in Çaṅkara's Kommentar entgegentritt, mag selbst dafür sprechen, dafs wir es hier mit einem nicht blofs theologischen, sondern auch in hohem Grade philosophischen Denkmale des indischen Altertums zu tun haben.

VI. Exoterische und esoterische Vedântalehre.

1. Berechtigung der exoterischen Metaphysik.

Alle Metaphysik hat mit der grofsen, im ganzen Gebiete der Wissenschaften einzigen Schwierigkeit zu kämpfen, dafs sie in Begriffen denken, in Worten aussprechen mufs, was eigentlich denselben heterogen ist, sofern alle Worte und Begriffe zuletzt entspringen aus der Anschauung der empirischen Realität, über welche eben Metaphysik hinauszugehen unternimmt, um das „Selbst“ (*âtman*) der Welt, das „ὄντως ὄν“, das „Ding an sich“ zu ergreifen, welches in aller empirischen Realität zur Erscheinung, zum Ausdrucke kommt, ohne doch mit derselben identisch zu sein.

Sofern nun Metaphysik sich den Formen der empirischen Anschauung anbequemt, um in ihnen ihren Inhalt auszudrücken, nimmt sie notwendigerweise einen gleichnisartigen, mehr oder weniger mythischen Charakter an und wird, da dies die einzige Form ist, in der sie vom Volke, das ihrer bedarf, gefafst werden kann (ἐκείνοις δὲ τοῖς ἔξω ἐν παραβολαῖς τὰ πάντα γίνεται, Ev. Marci 4,11), exoterische Metaphysik genannt. — Sofern sie hinwiederum den Weg der strengen Wissenschaft einhält, um ein in allen seinen Teilen vollkommen beweisbares, jedem Widerspruche gewachsenes Ganze zu gewinnen, mufs sie oft schwierige Umwege wählen, die Begriffe in mannigfacher Umdeutung und unter allerlei Reserven verwenden und vielfach auf deutlich vorstellbare Resultate gänzlich verzichten; — welches alles eine grofse, nur wenigen

erreichbare Kraft und Übung der Abstraktion erfordert, daher für diese Form unserer Wissenschaft der Name esoterische Metaphysik in Anspruch zu nehmen ist.

2. Exoterische und esoterische Form des Vedânta.

a) Überblick.

Dem Gesagten gemäfs hat auch die Metaphysik des Vedânta zwei Formen, eine theologische, exoterische und eine philosophische, esoterische; beide Formen liegen in dem von uns zu analysierenden Werke vor, laufen nebeneinander her und stehen auf allen fünf Gebieten der Vedântalehre, nämlich auf dem der Theologie, der Kosmologie, der Psychologie, der Lehre von der Seelenwanderung und der von der Erlösung in einem fortlaufenden Widerspruche, der durch die Natur der Sache bedingt ist. Die grofse Schwierigkeit für das philosophische Verständnis der Brahmasûtra's liegt nun aber darin, dafs beide Auffassungsformen weder im Texte noch im Kommentare deutlich voneinander geschieden werden, vielmehr überall miteinander verwachsen auftreten, in der Art, dafs das Grundgewebe des Ganzen in einer Darstellung der exoterischen, oder wie wir sie (mit einer Erweiterung des Begriffs, deren Berechtigung im folgenden nachzuweisen sein wird) auch nennen können, der niedern Wissenschaft *(aparâ vidyâ)* besteht, welche aber auf allen Gebieten durchbrochen wird durch die mit ihr in Widerspruch stehende esoterische oder höhere Wissenschaft *(parâ vidyâ)*, ein Verhältnis, welches uns nötigt, die Berechtigung unserer Grundauffassung schon hier vorgreifend nachzuweisen.

Wie schon aus dem Inhaltsverzeichnisse am Schlufs unseres ersten Kapitels zu ersehen ist, stellt die Vedântalehre sich zunächst dar als ein farbenreiches Weltgemälde auf mythologischem Grunde. Der erste Teil enthält in Adhyâya I die Theologie, welche, an der Hand von siebenmal vier Upanishadstellen das Wesen des Brahman, seine Beziehung zur Welt als ihr Schöpfer, Regierer und Vernichter, sein Ver-

hältnis zur Seele, seine mannigfachen Namen und Attribute erörtert. Hieran schliefst sich in Adhyâya II die Kosmologie, welche über das Verhältnis der Welt zu dem Brahman als Ursache, über ihre stufenweise Evolution aus demselben und Reabsorption in dasselbe Aufschlufs gibt, und, von II, 3,15 an, die Psychologie, in der von der Natur der Seele und ihrer Organe, von ihrem Verhältnisse zu Gott, zum Leibe, zu den eigenen Taten eingehend gehandelt wird. In Adhyâya III folgt weiter zunächst die Lehre von der Seelenwanderung, sodann in III, 2 ein Nachtrag zur Psychologie (III, 2,1–10) und ein solcher zur Theologie (III, 2,11–41): der Rest des Adhyâya bietet ein buntes Gemisch von Erörterungen meist exegetischer Art, als dessen Hauptinhalt man allenfalls mit Çañkara (p. 1049,3) die Lehre von den Mitteln *(sâdhana)* zur höhern und niedern Wissenschaft, d. h. zur Erkenntnis und zur Verehrung des Brahman angeben kann. Zumeist drehen sich dabei die Erörterungen um die wunderliche Frage, ob gewisse Vedastellen zu einer „Vidyâ“ zusammenzufassen oder ob sie zu trennen seien, eine Frage, welche eben nur für die niedere, auf Verehrung abzweckende Wissenschaft einen Sinn hat. Der Schlufs des Werkes endlich, Adhyâya IV, enthält die Eschatologie; er schildert umständlich den Auszug der Seele nach dem Tode, und wie darauf die einen auf dem Väterwege *(pitṛiyâna)* zu neuer Verkörperung gelangen, während hingegen die andern, die Verehrer des Brahman, auf dem Götterwege *(devayâna)* höher und höher hinauf bis in das Brahman geleitet werden, von wo „keine Wiederkehr ist“ — nach den Upanishad's, nicht aber ohne weiteres nach der Konsequenz unseres Systems: denn dieses Brahman ist nur das „niedere“ Brahman, d. h. das Brahman, wie es, mit Attributen *(guṇa)* versehen, ein Gegenstand der Verehrung und nicht der „universellen Erkenntnis“ *(samyagdarçanam)* ist; erst nachdem diese letztere, d. h. die esoterische Lehre in Brahman's Welt dem Frommen zuteil geworden, wird auch er erlöst; bis dahin ist, obgleich er in Brahman's Welt und der Herrlichkeit *(aiçvaryam)* teilhaftig ist, bei ihm „die Finsternis noch nicht verscheucht“ (p. 1154,9), „das Nichtwissen noch nicht vernichtet“ (p. 1133,15), d. h. er besitzt nur die niedere

Wissenschaft *(aparâ vidyâ)*, deren Inhalt alles bisher Erwähnte bildet, nicht die ihr entgegengesetzte höhere Wissenschaft, die *parâ vidyâ* oder das *samyagdarçanam*, d. h. die rein philosophische, esoterische Lehre, welche auf allen Gebieten dieses mit empirischen Farben ausgeführten Weltgemäldes, ihm widersprechend, zum Durchbruche kommt, und deren Resultate man, je nach dem metaphysischen Standpunkte, den ein jeder einnimmt, wunderlich, oder aber auch wunderbar finden mag. Sie lehrt zunächst in der Theologie, dafs das Brahman nicht so oder so, sondern ohne alle Attribute *(guṇa)*, Unterschiede *(viçesha)* und Bestimmungen *(upâdhi)*, somit auch in keiner Weise definierbar oder darstellbar ist. Und dieses bestimmungslose Brahman ist das allein Seiende, und aufser ihm ist nichts; daher in der Kosmologie so wenig von einem Ursprung der Welt, wie von einem Dasein derselben die Rede sein kann, sondern nur davon, dafs es ein von Brahman Verschiedenes *(nânâ)*, eine Vielheit der Dinge *(prapañca)* überhaupt nicht gibt, und dafs die in Namen und Gestalten ausgebreitete Welt wesenlos *(avastu)* und nur ein Blendwerk *(mâyâ)* ist, welches Brahman als Zauberer *(mâyâvin)* aus sich heraussetzt *(prasârayati)* wie der Träumende die Traumgestalten (p. 432,8). Ingleichen fällt alle weitere Psychologie weg, nachdem das Wort „*tat tvam asi*“ (das bist du) begriffen worden ist, nach welchem die Seele jedes Menschen nicht ein Ausflufs, nicht ein Teil des Brahman, sondern voll und ganz dieses selber ist. Wer dies erkannt hat, für den gibt es weder mehr eine Wanderung der Seele noch auch eine Erlösung; denn er ist schon erlöst; das Fortbestehen der Welt und des eigenen Leibes erscheint ihm nur noch als eine Illusion, deren Schein er nicht heben, die ihn aber auch nicht weiter täuschen kann, bis dann, nach Dahinfall des Leibes, er nicht wie die andern auszieht, sondern bleibt wo er ist und was er ist und ewig war, nämlich das Urprinzip aller Dinge, „das seiner Natur nach ewige, reine, freie Brahman.“

Dieses ist das *Samyagdarçanam*, die *Vidyâ* im strengeren Sinne dieses Wortes, welcher einerseits die empirische Kosmologie und Psychologie als die *Avidyâ*, anderseits die Lehre von dem *aparam, saguṇam brahma*, von seiner Verehrung und

dem Eingange in dasselbe auf dem Wege des *devayâna* als die *aparâ vidyâ*, *saguṇâ vidyâ*, deren Besitzer aber dann auch gelegentlich wieder *vidvân* genannt wird (p. 1095,11. 1134,11), gegenübersteht. Genau besehen ist diese *aparâ vidyâ* nichts anderes, als die Metaphysik in empirischem Gewande, d. h. die *Vidyâ*, wie sie, betrachtet auf dem Standpunkte der *Avidyâ* (des uns angebornen Realismus), erscheint; bei Çankara findet sich allerdings diese Definition nicht, wie denn überhaupt der Gegensatz der esoterischen und exoterischen Lehren und der innere Zusammenhang der letztern unter sich ebenso gut wie der ersteren für ihn nicht zu der Deutlichkeit gelangt ist, mit der wir ihn hier aussprechen und aussprechen müssen, wenn wir nicht auf ein volles Begreifen des Systemes Verzicht leisten wollen. Was unsern Autor daran hinderte, wie ihrerseits die *parâ vidyâ*, so im Gegensatze dazu die *aparâ vidyâ* mit der Lehre von der Weltschöpfung und dem Saṃsâra zur Einheit eines exoterischen Systems zusammenzufassen, das war einmal die überwiegende Aufmerksamkeit, welche er, nach indischer Weise, den theologischen und eschatologischen Fragen zuwendete, anderseits die Scheu, dem Buchstaben des Veda, in welchem esoterische und exoterische Lehren unvermittelt nebeneinanderliegen, durch eine Anerkennung des Widerspruches beider zu nahe zu treten: daher er z. B. sich abquält, die Lehren von der Schöpfung der Welt durch Brahman dadurch aufrecht zu halten und mit seiner bessern Einsicht von der Identität beider zu vereinigen, dafs er Ursache und Wirkung als identisch zu erweisen versucht, und nun immerfort (z. B. p. 374,12. 391,10. 484,2. 491,1) behauptet, die Lehren von der Schöpfung hätten nur den Zweck, diese Identität der Welt mit Brahman zu lehren, eine Meinung, welche mit der ausführlichen und realistischen Behandlung, welche er selbst denselben angedeihen läfst, nicht in Einklang zu bringen ist.

Natürlich werden wir unserm Autor keine Gewalt antun, und wo wir an dem Organismus seines Systems eine falsche Verwachsung bemerken, da werden wir dieselbe nur aufzeigen, nicht durchschneiden; auf der andern Seite aber haben wir das Recht, philosophische Kritik zu üben, und diese wird um

so besser sein, je mehr sie ganz von innen heraus, aus den Prinzipien des Systems selbst geübt wird. Denn in jedem philosophischen Systeme liegt noch etwas mehr, als sein Urheber hineingelegt hat: der Genius reicht weiter als das Individuum, und es ist die Aufgabe des Historikers, nachzuweisen, wo der Denker hinter der Tragweite seiner Gedanken zurückgeblieben ist.

Zu diesem Zwecke mufs es gestattet sein, schon hier, an der Schwelle unserer Darstellung des Systems, die Stellen zusammenzubringen, welche unsere Grundauffassung desselben rechtfertigen: sie werden die Leuchttürme bilden, auf die wir zu blicken haben, um uns bei unserer mühsamen und gefährlichen Fahrt zu orientieren, und aus ihnen werden wir den Mafsstab entnehmen, um zu prüfen, wo unser Autor hinter der Gröfse seiner eigenen Gesichtspunkte zurückgeblieben ist.

b) Exoterische und esoterische Theologie.

Vollkommen deutlich und bewufst, wenn auch nicht überall im einzelnen durchgeführt, finden wir den Gegensatz exoterischer und esoterischer Lehre auf dem Gebiete der Theologie, unter dem Namen der niedern, attributhaften (*aparâ, saguṇâ*) und der höhern, attributfreien Wissenschaft (*parâ, nirguṇâ vidyâ*); erstere ist die Lehre von dem niedern, attributhaften, letztere die von dem höhern, attributfreien Brahman (*aparam, saguṇam, saviçesham*, auch *kâryam, amukhyam brahma* und *param, nirguṇam, nirviçesham*, auch *avikṛitam, mukhyam, çuddham brahma*); jenes ist Gegenstand der Verehrung, dieses der Erkenntnis; bei jenem findet ein Befehlen der Pflichterfüllung statt, bei diesem nicht (p. 1077,7); jenes hat mancherlei Belohnungen, dieses hat als einzige Frucht die Erlösung.

Die Hauptstellen sind folgende:

(p. 111,3:) „Das Brahman wird in zwei Formen erkannt, „[1.] als charakterisiert durch Bestimmungen (*upâdhi*), die aus „der Vielheit seiner Umwandlungen in Namen und Gestalten „[geschöpft sind], und [2.] im Gegensatze dazu als frei von „allen Bestimmungen.“

(p. 803,3:) „Es gibt in bezug auf das Brahman Schrift„stellen von zweifachem Charakter *(lingam)*; die einen, wie „z. B. «allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend» „usw. [Chând. 3,14,2, vgl. oben S. 52], haben als Charakter „sein Behaftetsein mit Unterschieden *(viçesha)*, die andern, wie „z. B. «nicht grob, nicht fein, nicht kurz, nicht lang» usw. „(Bṛih. 3,8,8), haben als Charakter seine Freiheit von allen „Unterschieden.... Aber es geht nicht an, wegen der Schrift„stellen von beiderlei Charakter, anzunehmen, dafs auch das „höchste *(param)* Brahman an sich *(svatas)* von beiderlei „Charakter sei; denn ein und dasselbe Ding kann nicht an „sich als mit Unterschieden wie Gestalt usw. versehen und „als das Gegenteil erkannt werden, weil sich dies wider„spricht.... Und dadurch, dafs man es mit Bestimmungen „*(upâdhi)* verbindet, kann ein anderartiges Ding nicht anderer „Natur werden; denn wenn ein Bergkristall klar ist, so wird „er durch Verbindung mit Bestimmungen wie rote Farbe „u. dgl. nicht unklar; vielmehr ist sein Durchdrungensein mit „Unklarheit nur eine Täuschung *(bhrama)*, und was ihm die „Bestimmungen beilegt, das ist das Nichtwissen *(avidyâ)*. „Daher, wenn auch der eine oder andere Charakter angenom„men wird, so mufs man doch das Brahman als unabänderlich „frei von allen Unterschieden auffassen, nicht umgekehrt. „Denn überall wird in den Schriftworten, wo es sich darum „handelt, das eigentliche Wesen des Brahman zu lehren, durch „Stellen wie «nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, un„vergänglich» (Kâṭh. 3,15), gelehrt, dafs das Brahman aller „Unterschiede völlig enthoben ist.“ [59]

(p. 133,7:) „Denn wo die Natur *(rûpam)* des höchsten „Herrn unter Fernhaltung aller Unterschiede gelehrt wird, da „gebraucht der Schriftkanon Ausdrücke wie: «nicht hörbar, „nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich» (Kâṭh. 3,15).

---

[59] Vgl. p. 806,9: „Darum mufs man, gemäfs der Schrift, in diesen „Stellen das Brahman als ganz gestaltlos *(nirâkâram)* festhalten; die an„dern Stellen aber, welche sich auf Brahman als ein gestaltetes *(âkâravat)* „beziehen, haben nicht es selbst, sondern eine Vorschrift der Verehrung „*(upâsanâ)* im Auge.“

„Weiter wird aber auch der höchste Herr, indem er von allem „die Ursache ist, aufgezeigt als unterschieden durch gewisse „Qualitäten der Umwandlung [der Schöpfung, die eine Umwandlung von ihm ist], wenn es heifst: «allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend» (Chând. 3,14,2), und „ebenso steht es mit seiner Bezeichnung als «der [Mann in „der Sonne] mit goldnem Barte» (Chând. 1,6,6) usw."

(p. 1121,1:) „Weil dem höhern *(param)* Brahman das niedere *(aparam)* Brahman nahe steht, deswegen ist es kein „Widerspruch, auch auf letzteres das Wort Brahman anzu„wenden. Denn es steht damit so, dafs das höhere Brahman „selbst, sofern es, mit reinen Bestimmungen *(viçuddha-upâdhi)* „verbunden, hin und wieder durch gewisse Umwandlungs„qualitäten, wie «Manas ist sein Stoff» (Chând. 3,14,2) usw. „zum Zwecke der Verehrung bezeichnet wird, das niedere „Brahman ist."

(p. 867,12:) „Auch werden diese Qualitäten [aus Taitt. 2,5: „«Liebes ist sein Haupt» usw.] an dem höchsten Brahman „nur angenommen als ein Mittel, die Gedanken auf dasselbe „zu lenken *(citta-avatâra-upâya-mâtratvena)*, nicht zum Zwecke „der Erkenntnis, ... und diese Regel [dafs solche Qualitäten „nur an ihrem Ort, nicht allgemeine Gültigkeit haben] hat „auch anderwärts, wo es sich um bestimmte, zum Zwecke der „Verehrung gelehrte Qualitäten des Brahman handelt, An„wendung. ... Denn das Mehr und Minder von Attributen, „bei welchem das [empirische] Treiben der Vielheit fortbesteht „*(sati bheda-vyavahâre)*, hat statt bei dem attributhaften *(sa„gunam)* Brahman, nicht bei dem attributlosen *(nirgunam)*, „höchsten Brahman."

(p. 112,2:) „An tausend Stellen lehrt die Schrift die Zwei„förmigkeit des Brahman, indem sie dasselbe als Objekt des „Wissens und des Nichtwissens *(vidyâ-avidyâ-vishaya)* unter„scheidet. Auf dem Standpunkte des Nichtwissens *(avidyâ„avasthâyâm)* nun hat alle Beschäftigung mit Brahman das „Kennzeichen, dafs sie es, als Objekt der Verehrung und sei„nen Verehrer [einander gegenüberstellt]; dabei haben gewisse „Verehrungen des Brahman als Zweck Aufschwung *(abhyudaya)*,

„gewisse haben als Zweck stufenweise Erlösung *(kramamukti)*, „gewisse haben als Zweck Gedeihen des Opferwerkes[60]; und „dieselben sind verschieden, je nachdem die Attribute *(guṇa)*, „Unterschiede *(viçesha)* und Bestimmungen *(upâdhi)* verschieden „sind. Obgleich nun der durch diese oder jene Attribute und „Unterschiede unterschiedene, zu verehrende Gott, der höchste „Âtman, nur einer ist, so sind doch die Belohnungen [der „Verehrung] je nach der Verehrung der Attribute ver- „schieden."

(p. 148,2:) „Denn wo das von aller Verbindung mit Unter- „schieden *(viçesha)* freie, höchste Brahman *(param brahma)* „als Seele nachgewiesen wird, da ist, wie [aus der Schrift] zu „ersehen, nur eine einzige Frucht, nämlich die Erlösung; wo „hingegen das Brahman in seiner Verbindung mit unterschied- „lichen Attributen *(guṇa-viçesha)*, oder in seiner Verbindung „mit unterschiedlichen Sinnbildern [*pratîka-viçesha*, worüber „4,1,4. 4,3,15-16] gelehrt wird, da werden hohe und niedrige, „nur auf den Saṃsâra beschränkte *(saṃsâra-gocarâṇi eva)* Be- „lohnungen aufgewiesen."[61]

[60] Vgl p. 815,5: „Die Frucht derselben [der Verehrungen des *saguṇam* „*brahma*] ist je nach der Unterweisung manchmal Vernichtung der Sünde, „manchmal Erlangung von [himmlischer] Herrlichkeit *(aiçvaryam)*, manch- „mal stufenweise Erlösung; so ist es zu verstehen. Somit ist es regel- „recht, anzunehmen, dafs die Schriftworte von der Verehrung und die „Schriftworte von Brahman [als Gegenstand der Erkenntnis] verschiedene „Zwecke, nicht einen Zweck haben."

[61] Vgl. p. 1047,7: „Wo keine Verschiedenheit der Lehre vorhanden „ist, da kann auch nicht, wie bei der Werkfrucht, eine bestimmte Ver- „schiedenheit der Frucht sein. Denn bei derjenigen Lehre [der *nirguṇâ* „*vidyâ*], welche das Mittel zur Erlösung ist, ist keine Verschiedenheit „wie bei den Werken. Hingegen bei den attributhaften Lehren *(saguṇâsu* „*vidyâsu)*, wie z. B. «Manas ist sein Stoff, Prâṇa sein Leib» (Chând. „3,14,2) usw., findet, zufolge der Beimischung oder Ausscheidung von „Attributen eine Verschiedenheit statt, und sonach, wie bei der Frucht „der Werke, eine je nach der Eigentümlichkeit bestimmte Verschiedenheit „der Frucht. Und dafür ist ein Wahrzeichen der Schrift, wenn es heifst: „«als was er ihn verehrt, dazu wird er»; nicht aber ist es so in der „attributfreien Lehre *(nirguṇâyâṃ vidyâyâm)*, weil [in ihr] keine Attribute „vorkommen."

c) Exoterische und esoterische Eschatologie.

Wie schon aus den beigebrachten Stellen erhellt, entspricht dieser Duplizität des niedern Brahman, wie es Gegenstand der Verehrung, und des höhern, wie es Gegenstand der Erkenntnis ist, auf das genaueste die Duplizität der eschatologischen Theorie unseres Systems: die Namen *parâ* und *aparâ vidyâ* befassen bei Çankara nicht nur die philosophische und theologische Theorie vom Brahman, sondern auch die Lehre vom Schicksale derjenigen, welche der einen oder andern anhängen; die *parâ vidyâ* lehrt, wie der, welcher das *param brahma* erkennt, eben dadurch mit ihm identisch wird, sonach keines Auszuges der Seele und Hinganges mehr bedarf, um zu ihm zu gelangen; hingegen die *aparâ vidyâ* begreift die Lehre von dem Brahman als Gegenstand der Verehrung und zugleich die Theorie der Belohnungen, welche seinem Verehrer zuteil werden; dieselben sind, wie wir sahen, teils zeitliche, teils himmlische, teils sogar die stufenweise Erlösung des *Devayâna*, sämtlich aber auf den *Saṃsâra* beschränkt (p. 148,5), woraus folgt, daſs, sowie der *Pitṛiyâna*, auch der *Devayâna* zum Saṃsâra gehört, nämlich als sein Endpunkt. — Demnach gehört, wie ausdrücklich versichert wird, die ganze Lehre vom *Devayâna* (dem Emporsteigen des Frommen zu Brahman) zur *aparâ vidyâ* (p. 1087,3); zu den attributhaften Verehrungen (*saguṇâ upâsanâ*) des Brahman, nicht zum *Samyagdarçanam* (p. 909,8.10); der Himmel usw. mit seiner Herrlichkeit (*aiçvaryam*) ist die herangereifte Frucht der *saguṇâ vidyâḥ* (p. 1149,13); wer hingegen das *param brahma* erkennt, für den gibt es, wie in der Episode über die *parâ vidyâ* 4,2,12–16 (*prâsañgikî paravidyâ-gatâ cintâ* p. 1103,12) entwickelt wird, keinen Auszug aus dem Leibe und kein Hingehen zum Brahman mehr (p. 1102,1).

d) Exoterische und esoterische Kosmologie und Psychologie.

Etwas anders liegt auf den ersten Blick die Sache auf dem Gebiete der Kosmologie und Psychologie. Hier ist nicht mehr von dem Gegensatze zwischen *aparâ* und *parâ vidyâ*, sondern

von einem andern die Rede, einem Gegensatze zweier Standpunkte, welche p. 456,1 als der Standpunkt des Welttreibens *(vyavahâra-avasthâ)* und der Standpunkt der höchsten Realität *(paramârtha-avasthâ)* unterschieden werden. Jener ist der der *Avidyâ* (p. 455,6), dieser der der *Vidyâ*. Jener lehrt eine Schöpfung der Welt durch das mit einer Vielheit von Kräften *(çakti)* ausgestattete Brahman und eine Vielheit individueller Seelen, für deren Handeln und Genießen sie der Schauplatz ist, auf diesem fällt mit der Vielheit auch die Möglichkeit einer Schöpfung und Seelenwanderung weg, und an beider Stelle tritt die Lehre von der Identität des Brahman mit der Natur wie mit der Seele:

(p. 491,1) „Diese Schriftlehre von der Schöpfung gehört „nicht zur höchsten Realität *(paramârtha)*, denn sie liegt im „Bereiche des von der *Avidyâ* angenommenen Welttreibens „*(vyavahâra)* in Namen und Gestalten und hat als höchsten „Zweck, das Seele-sein des Brahman zu lehren, das muſs man „nicht vergessen!“ —

(p. 473,13) „Wenn durch Bezeichnungen der Nichttren„nung, wie «*tat tvam asi*» (das bist du), die Nichttrennung „erkannt worden ist, dann ist das Wanderer-sein der „Seele und das Schöpfer-sein des Brahman ver„schwunden.“

Daſs die *paramârtha-avasthâ* der Kosmologie und Psychologie mit der *parâ vidyâ* der Theologie und Eschatologie ein Ganzes bildet, das mag aus den Ausführungen des Çañkara selbst, an der einzigen Stelle, wo er die esoterische Lehre im Zusammenhang darlegt, und die sich am Schlusse dieses Kapitels übersetzt findet, entnommen werden; hier wollen wir nur beweisen, was dem Çañkara nicht ebenso deutlich zum Bewuſstsein gekommen ist, daſs ganz analog die *vyavahâra-avasthâ* der Schöpfungs- und Wanderungslehre mit der *aparâ vidyâ* von einem attributhaften, d. h., in unserer Sprache zu reden von einem persönlichen Gott und einer nach dem Tode zu ihm hingehenden Seele zur Einheit einer exoterischen, das Jenseitige vom Standpunkte des angebornen Realismus *(avidyâ)* betrachtenden Metaphysik zusam-

menzuschliefsen sind, sofern die *aparâ vidyâ* nicht ohne die *vyavahâra-avasthâ*, und die *vyavahâra-avasthâ* nicht ohne die *aparâ vidyâ* bestehen kann.

1) Die *aparâ vidyâ* kann nicht ohne die *vyavahâra-avasthâ* bestehen; denn der *devayâna* der *aparâ vidyâ* erfordert als sein Seitenstück den *pitṛiyâna*; dieser aber ist der Weg des *Saṃsâra*; und dafs die Realität des *Saṃsâra* und die Realität der Schöpfung miteinander stehen und fallen, hat uns Çañkara oben (S. 114) selbst gesagt; so erfordert die *aparâ vidyâ* als ihr Komplement den Realismus der Schöpfungslehre; wie denn auch umgekehrt der *Devayâna*, und mithin die *aparâ vidyâ*, nur für denjenigen in Wegfall kommt, welcher die Einheit seines *Âtman* mit dem *Brahman*, und damit die Illusion der vielheitlichen Welt und der wandernden Seele erkannt hat. —

2) Ebenso kann die *vyavahâra-avasthâ* der Schöpfungslehre nicht ohne die *aparâ vidyâ* vom *saguṇam brahma* bestehen; denn um zu schaffen, bedarf Brahman einer Vielheit von *çakti*'s oder Kräften (p. 342,6. 486,10); diese aber stehen mit einem *nirviçesham brahma* in Widerspruch (p. 1126,2), woraus folgt, dafs nur ein *saguṇam*, *saviçesham*, nicht ein *nirguṇam*, *nirviçesham brahma* Schöpfer sein kann.

Die hiermit bewiesene innere Zusammengehörigkeit der *vyavahâra-avasthâ* und der *aparâ vidyâ* kommt auch dem Çañkara oft genug mehr oder weniger deutlich zum Bewufstsein: so, wenn er das *saguṇam brahma* als *avidyâ-vishaya* bezeichnet (p. 112,2), bei dem der *bheda-vyavahâra* fortbesteht (p. 868,7); wenn er die demselben beigelegten *upâdhi*'s als auf der *avidyâ* beruhend ansieht (p. 804,1); wenn er die Frucht seiner Verehrung als *saṃsâra-gocaram* (p. 148,5), das *aiçvaryam* des *aparabrahmavid* als *saṃsâra-gocaram* (p. 1133,14) und die zum niedern Brahman Eingegangenen als noch in der *Avidyâ* befindlich erklärt (p. 1154,9. 1133,15), also mit demselben Worte, welches sonst überall bei ihm den Realismus der Schöpfungs- und Wanderungslehre bezeichnet. Und so spricht er es denn gelegentlich offen aus, dafs die kosmologische Unterscheidung von *îçvara* und *prapañca* zu den *saguṇâ upâsanâ* gehört (p. 456,10), und umgekehrt, dafs die Lehre vom *saguṇam brahma* den *prapañca* voraussetzt (p. 820,12).

Aus diesen Tatsachen entnehmen wir die Berechtigung, die Lehren von dem *saguṇam brahman*, von einer durch dasselbe geschaffenen Welt und einer in dieser umlaufenden und schliefslich zu demselben eingehenden individuellen Seele zu einem Ganzen der exoterischen Metaphysik zusammenzuschliefsen. Und auch Çañkara, wenn wir ihn fragen würden: „Ist denn jenes *saguṇam brahma* und der zu ihm führende *devayâna* real, da ja doch vom Standpunkte der höchsten Wahrheit aus beide nicht existieren?“ so würde er sicherlich antworten: „sie sind gerade so real, wie diese Welt; und nur in dem Sinne, wie der *prapañca* und *saṃsâra* nichtreal sind, sind es auch das *saguṇam brahma* und der *devayâna* nicht; beide sind die *aparâ vidyâ*, d. h. die Vidyâ, wie sie auf dem Standpunkte der Avidyâ (*avidyâ-avasthâyâm* p. 112,3. 680,12. 682,3) erscheint.“[62]

Festzuhalten aber bleibt, dafs Çañkara nicht zur vollen Klarheit über die Zusammengehörigkeit der exoterischen Lehren durchgedrungen ist, wie aus seinen Ausführungen, die wir getreulich und unverändert reproduzieren werden, noch oft genug erhellen wird; was hingegen die esoterischen Lehren betrifft, so findet sich gegen Ende seines Werkes ein Passus, aus welchem sein Bewufstsein von der innern Zusammengehörigkeit derselben aufs deutlichste hervorgeht, und den wir hier, als ein Kompendium der Metaphysik des Çañkara *in nuce* und zugleich als eine Probe von Stil und Gedankenbildung des Werkes, welches uns beschäftigt, wortgetreu übersetzen.

[62] Auch der Gedanke, dafs die exoterische Wissenschaft bezweckt, die Wahrheit der Fassungskraft der Menge anzupassen, läfst sich bei Çankara nachweisen: so geschieht die räumliche Auffassung des Brahman *upalabdhi-artham*, p. 182,8. 193,4; die Messung des Brahman ist *buddhi-artha'*, *upâsana arthah*, 835,4; *na hi avikâre 'nante brahmani sarvaih pumbhih çakyâ buddhih sthâpayitum, manda-madhya-uttama-buddhitvât puṅsâm, iti*, 835,6. — Sehr deutlich wird der propadeutische Charakter der exoterischen Wissenschaft dargelegt im Kommentare zu Chând. 8,1, p. 528, und diese Stelle (welche wir Kap. XI, 1, d, S. 170, übersetzen werden) ist vor allem zu berücksichtigen, wo es sich darum handelt, die Berechtigung unserer Auffassung des Vedântasystems zu prüfen.

3. Anhang: Esoterische Philosophie des Çañkara, übersetzt aus 4,3,14 (p. 1124,10–1134,3).

a) Ob der Erlöste zu Brahman hingehe?

„Einige behaupten, dafs die Schriftstellen von dem Hingehen [zu „Brahman] sich auf das höhere [nicht auf das niedere attributhafte Brah„man] bezögen. Das geht nicht an, weil ein Hingehen zu Brahman un„möglich ist. Denn zu dem allgegenwärtigen, allem innerlichen, alles be„seelenden höchsten Brahman, von dem es heifst· «dem Äther gleich „[p. 1125] allgegenwärtig ewig» (vgl. oben, S. 33,23), — «das wahrnehm„bare, nicht übersinnliche Brahman, das als Seele allem innerlich ist» „(Bṛih. 3,4,1), — «Seele nur ist dieses Weltall» (Chând. 7,25,2), — «Brah„man nur ist dieses Ganze, das vortrefflichste» (Muṇḍ. 2,2,11), — zu dem „Brahman, dessen Charakter durch Schriftstellen wie diese bestimmt ist, „kann nun und nimmer ein Hingehen statthaben. Denn wo man ist, da„hin kann man nicht gehen; hingehen kann man, nach allgemeiner An„nahme, nur zu einem andern. Allerdings zeigt die Erfahrung, dafs man „auch zu dem gehen kann, bei welchem man ist, sofern man an ihm ver„schiedene Orte unterscheidet. So ist einer auf der Erde und geht doch „zu ihr, indem er an einen andern Ort geht. So ist das Kind mit sich „identisch und geht doch zu dem zeitlich unterschiedenen Zustande der „Erwachsenheit, welcher sein eigenes Selbst ist. Ebenso, könnte man „meinen, lasse sich auch zu dem Brahman, sofern dasselbe mit allerlei „Kräften (*çakti*) ausgestattet ist, irgendwie hingehen. Aber dem ist nicht „so; wegen der Negation aller Unterschiede (*viçesha*) am Brahman. «Ohne „Teile, ohne Werk, ruhig, falschlos, fleckenlos» (Çvet. 6,19), — «Nicht „grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang» (Bṛih. 3,8,8), — «Denn „er, der Ungeborene, ist draufsen und ist drinnen» (Muṇḍ. 2,1,2), — «Für„wahr, diese grofse, ungeborne Seele (*âtman*), nicht alternd, nicht wel„kend, nicht sterbend, ohne Furcht ist Brahman» (Bṛih. 4,4,25), — «Er „ist nicht so, nicht so» (Bṛih. 3,9,26); — nach diesen Regeln der Schrift „und Tradition lafst sich für die höchste Seele keine Verbindung mit „räumlichen, zeitlichen oder andern Unterschieden annehmen, so dafs man „zu ihr wie in eine Erdgegend oder in ein Lebensalter gehen könnte; „zur Erde hingegen und zum Alter ist, weil sie mit unterschiedlichen „Gegenden und Zuständen versehen sind, ein räumlich und zeitlich [p. 1126] „bestimmtes Hingehen möglich.“[63]

[63] Es ist in hohem Grade anziehend und lehrreich, zu beobachten, wie hier und anderwärts der Menschengeist in alter Zeit arbeitet und ringt, um zur ewigen Grundwahrheit aller Metaphysik durchzudringen, welche in voller Deutlichkeit darzulegen und unwidersprechlich zu beweisen dem Genius Kant's vorbehalten blieb: der Wahrheit, dafs das An-sich-Seiende raumlos und zeitlos sein mufs, weil Raum und Zeit nichts anderes, als

b) Esoterische Kosmologie.

„Behauptet ihr, daſs das Brahman mancherlei Kräfte *(çakti)* haben „muſs, weil es nach der Schrift die Ursache für Schöpfung, Bestand und „Untergang der Welt ist, so sagen wir nein! denn die Schriftstellen, „welche die Unterschiede von ihm abwehren, können keinen andern [als „den wörtlichen] Sinn haben. — Aber die Schriftstellen von der Schöpfung „usw. können doch ebenfalls keinen andern Sinn haben? — Dem ist „nicht so; denn ihr Zweck ist [nur], die Einheit [der Welt mit Brahman] „zu lehren. Denn wenn die Schrift durch die Beispiele vom Ton- „klumpen usw.[64] lehrt, daſs das Seiende, das Brahman, allein wahr, die „Umwandlung [desselben zur Welt] aber unwahr ist, so kann sie nicht „den Zweck haben, eine Schöpfung usw. zu lehren. — Aber warum sollen „sich die Schriftstellen von der Schöpfung usw. nach denen von der „Fernhaltung aller Unterschiede, und nicht umgekehrt die letztern nach „den erstern richten? — Darauf antworten wir, weil die Schriftstellen „von der Fernhaltung aller Unterschiede eine Bedeutung haben, welche „nichts mehr zu wünschen übrig läſst. Denn nachdem die Einheit, „Ewigkeit, Reinheit usw. der Seele erkannt ist, so bleibt nichts weiter „mehr zu wünschen übrig, weil damit die Erkenntnis zutage getreten „ist, welche das Ziel des Menschen vollbringt: «Wo wäre Irrtum, wo „Kummer, für einen, der die Einheit schaut?» (Içâ 7) — «Furchtlosig- „keit, fürwahr, o Janaka, hast du erlangt» (Bṛih. 4,2,4), — «Der Wissende „hat keine Furcht vor irgendwem» (Taitt. 2,9), — «Ihn wahrlich quält „die Frage nicht, welches Gute er nicht getan [p. 1127], welches Böse „er getan hat» [ibidem], — so lehrt die Schrift. Und während sie in „dieser Weise zeigt, wie die Wissenden sich der Befriedigung bewuſst „sind, so verbietet sie die unwahre Behauptung einer Umwandlung „[Schöpfung], indem sie sagt: «Von Tod in Tod wird der verstrickt, wer „ein Verschied'nes hier erblickt» (Kâṭh. 4,10). Folglich kann man nicht „annehmen, daſs die Schriftstellen, welche die Unterschiede fernhalten, „sich nach den andern richten müssen. Nicht so steht es mit den „Schriftstellen von der Schöpfung usw. Denn diese sind nicht imstande, „einen Sinn zu lehren, welcher nichts mehr zu wünschen übrig läſst. Es „liegt aber vor Augen, daſs dieselben ein anderes Ziel haben [als das „unmittelbar vorgesteckte, eine Schöpfung zu lehren]. Denn nachdem es „zuerst heiſst (Chând. 6,8,3): «An diesem aufgeschossenen Gewächs, „o Teurer, erkenne, daſs es nicht ohne Wurzel sein kann», — so lehrt „die Schrift im weitern Verlaufe, wie das einzige, welches man erkennen

subjektive Formen unserer Anschauung sind. — Wie hier *Raum* und *Zeit*, so wird im folgenden, durch Umdeutung der Schöpfung in Identität, die *Kausalität* dem Brâhman abgesprochen.

[64] Chând. 6,1,4: „Gleichwie, o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, „was aus Ton besteht, erkannt ist; auf Worten beruhend ist die Umwand- „lung, ein bloſser Name, Ton nur ist es in Wahrheit“ usw.

„soll, das Seiende als die Wurzel der Welt ist. Und so heifst es auch: „«Woraus diese Wesen entspringen, wodurch sie, entsprungen, leben, „worein sie, dahinscheidend, wieder eingehen, das erforsche, das ist das „Brahman» (Taitt. 3,1). Da somit die Schriftstellen von der Schöpfung „usw. den Zweck haben, die Einheit des Âtman zu lehren, so ist keine „Verbindung des Brahman mit mannigfachen Kräften [anzunehmen], und „folglich ist ein Hingehen zu ihm unmöglich. Und auch die Stelle: «Nicht „ziehen seine Lebensgeister aus, Brahman ist er, und in Brahman löst er „sich auf» (Brih. 4,4,6), verbietet es, an ein Hingehen zum höhern Brah-„man (*param brahma*) zu denken. Das haben wir erörtert bei [dem „Sûtram 4,2,13] «offenbar nach einigen» [Stellen ist es der Leib, nicht „die individuelle Seele, woraus der Erlöste auszieht]."

c) Esoterische Psychologie.

„Ferner, wenn man ein Hingehen zu Brahman annimmt, so ist der „hingehende Jîva (die individuelle Seele) von dem Brahman, zu welchem „er hingehen soll, entweder [1.] ein Teil, oder [2.] eine Umwandlung, „oder [3.] er ist von ihm verschieden. Denn bei absoluter Identität mit „ihm ist ein Hingehen unmöglich. Ist dem so, welches davon trifft zu? — „Wir antworten: wenn [nach 1.] jener [der Jîva] ein Teil [wörtlich: ein „einzelner Ort] [an dem Brahman] ist, so hat er das aus den Teilen be-„stehende [Brahman] immer schon erreicht, und folglich ist auch so ein „Hingehen zu Brahman unmöglich. [p. 1128] Aber die Annahme von „Teilen und dem aus ihnen Zusammengesetzten findet auf Brahman gar „keine Anwendung, weil dasselbe, wie allbekannt, ohne Glieder ist. Ähn-„lich steht es, wenn man [nach 2.] eine Umwandlung annimmt. Denn „die Umwandlung ist immer schon in dem, woraus sie umgewandelt ist. „Denn ein Tongefäfs kann nicht bestehen, wenn es aufhört Ton zu sein; „geschähe dies, so würde es zu nichts werden. Mag man also [die Seele] „als Umwandlung oder als Glied [des Brahman] auffassen, immer bleibt „sie ihm inhärent, und ein Hingehen der wandernden Seele [*saṃsâri-„gamanam* zu lesen] zu Brahman ist ungereimt. Aber vielleicht ist „[nach 3.] der Jîva vom Brahman verschieden? Dann mufs er entweder „[a.] atomgrofs, oder [b.] alldurchdringend oder [c.] von mittlerer Grofse „sein. Ist er [nach b.] alldurchdringend, so ist kein Hingehen möglich. „Ist er [nach c.] von mittlerer Gröfse, so kann er [vgl. oben S. 72, Anm. 43] „nicht ewig sein [was doch 3,3,54 erwiesen worden ist]; ist er [nach a.] „atomgrofs, so wird es unerklärlich, dafs man am ganzen Leibe fühlt. „Auch haben wir oben [2,3,19–29] ausführlich bewiesen, dafs er weder „atomgrofs, noch von mittlerer Grofse sein kann. Überhaupt aber ist, „dafs der Jîva vom Höchsten verschieden sei, gegen das kanonische Wort: „«*tat tvam asi*» («Das bist du», Chând. 6,8,7). Derselbe Fehler tritt „ein, wenn man annimmt, dafs er eine Umwandlung oder ein Teil von „ihm sei. Behauptet ihr, dafs der Fehler nicht eintrete, weil eine Um-

„wandlung oder ein Teil von dem, dessen [Umwandlung oder Teil] sie „sind, nicht verschieden seien, so bestreiten wir das, weil die Einheit in „der Hauptsache mangeln würde. Und bei allen diesen Annahmen kommt „ihr daran nicht vorbei, daſs entweder kein Aufhören der Seelenwanderung „möglich ist, oder daſs, falls sie aufhört, die Seele, wenn man ihre Brahman-„selbst-heit nicht annimmt, ihrem Wesen nach zunichte wird."

d) Esoterische Moral.

„Da kommen nun einige und sagen: «Gesetzt, jemand betriebe die „ständigen und gelegentlichen [guten] Werke, um dem Niedergange [in „der Seelenwanderung] zu entgehen, und er vermiede sowohl die aus „Wunsch [nach Lohn] entspringenden, als auch die verbotenen [Werke], „um weder in den Himmel noch in die Hölle zu kommen, und er zehrte „die in dem gegenwärtigen Leibe abzubüſsenden [p. 1129] Werke [seines „frühern Daseins] durch die Abbüſsung selbst auf, so würde doch. nach „dem Dahinfall des gegenwärtigen Leibes, weiterhin für die Behaftung „mit einem neuen Leibe keine Ursache vorhanden sein, und somit würde „die Erlösung, da sie nur ein Beharren in der eigenen Wesenheit ist, „von einem solchen auch ohne Einswerden mit dem Brahman erreicht „werden.» — Aber dem ist nicht so; weil kein Beweis dafür da ist. „Denn von keiner kanonischen Schrift wird gelehrt, daſs der nach Er-„lösung Verlangende in dieser Weise zu verfahren habe. Vielmehr haben „sie es mit ihrem Verstande ausgeklügelt, indem sie meinen: weil der „Saṃsâra durch die Werke [eines frühern Daseins] verursacht werde, „deswegen könne er, wenn keine Ursache da sei, nicht statthaben. Aber „das entzieht sich der Berechnung, weil das Nichtvorhandensein der Ur-„sache nicht wohl zu erkennen ist [vgl. die Ausführungen p. 673,9 fg.]. „Denn von jedem einzelnen Geschöpfe hat man anzunehmen, daſs es in „einem frühern Dasein viele Werke aufgehäuft hat, welche zu erwünsch-„ten und unerwünschten Früchten heranreifen. Da dieselben entgegen-„gesetzte Frucht bringen, so können sie nicht gleichzeitig abgebüſst wer-„den; daher ergreifen einige von ihnen die Gelegenheit und bauen das „gegenwärtige Dasein, andere hingegen sitzen müſsig und warten ab, bis „Raum, Zeit und Ursache für sie kommt. Weil diese übrig bleibenden „durch die gegenwärtige Abbüſsung nicht aufgezehrt werden können, des-„wegen läſst sich nicht mit Sicherheit bestimmen, daſs für einen, welcher „in der beschriebenen Weise sein Leben führt, nach dem Dahinfall seines „jetzigen Leibes für einen andern Leib keine Ursache mehr vorhanden „sei; vielmehr wird das Vorhandensein eines Werkrestes erwiesen aus „Stellen der Çruti und Smriti wie (Chând. 5,10,7): «Welche nun hier „einen erfreulichen Wandel haben» und wie es weiter heiſst [«für die ist „Aussicht, daſs sie in einen erfreulichen Mutterschoſs eingehen, einen „Brahmanenschoſs, oder Kshatriyaschoſs oder Vaiçyaschoſs; — die aber „hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht, daſs sie in

„einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen Hundeschofs, oder Schweine-„schofs oder in einen Caṇḍâlaschofs»]. — Aber wenn dem so ist, so kön-„nen doch [p. 1130] jene [restierenden Werkfrüchte] durch ständige und „gelegentliche [gute Werke] abgeworfen werden? [*kshepakâṇi*; besser „vielleicht hier und im folgenden *kshapakâṇi*, *kshapya* usw. «verbraucht „werden»; vgl. p. 909,12]. Das geht nicht; weil kein Gegensatz „[zwischen ihnen] vorhanden ist. Denn wäre ein Gegensatz, so möchten „die einen durch die andern abgeworfen werden; aber zwischen den „in einem frühern Dasein aufgehäuften guten Werken und den ständigen „und gelegentlichen [Zeremonien] besteht kein Gegensatz, weil die einen „wie die andern moralisch verdienstlicher Natur sind. Bei den bösen „Werken freilich ist, da sie unmoralischer Natur sind, der Gegensatz vor-„handen, und demgemäfs mag wohl ein Abwerfen statthaben; aber da-„durch wird noch nicht erreicht, dafs für einen neuen Leib keine Ursache „vorhanden ist. Denn auf die guten Werke trifft es doch zu, dafs sie „als Ursache bestehen bleiben, und bei den bösen Werken läfst sich nicht „ermitteln, ob sie ohne Rest [durch die frommen Zeremonien] getilgt sind. „Auch läfst sich nicht beweisen, dafs durch Betreibung der ständigen und „gelegentlichen [Zeremonien] nur Vermeidung des Niederganges [in der „Seelenwanderung] und nicht daneben noch andere Früchte erzielt werden, „denn es ist wohl möglich, dafs nebenher noch andere Früchte dabei „herauskommen. Wenigstens lehrt *Âpastamba* [*dharma-sûtra* 1,7,20,3] „«Denn wie beim Mangobaume, den man der Früchte halber pflanzt, „Schatten und Wohlgeruch daneben herauskommen, so auch kommen, „wenn man die Pflicht betreibt, nützliche Zwecke daneben heraus.» Auch „kann kein Mensch, der nicht das *Samyagdarçanam* (die universelle Er-„kenntnis) hat, sicher sein, dafs er mit seinem ganzen Selbste von der „Geburt bis zum Tode die genufsbezweckenden und verbotenen Hand-„lungen gemieden hat; denn auch an den Vollkommensten kann man feine „Vergehen bemerken. Mag man aber auch darüber zweifelhaft sein, „jedenfalls ist es nicht wohl zu erkennen, ob keine Ursache [für eine „neue Geburt] vorhanden ist. Und ohne dafs das Brahman-sein der Seele „auf dem Wege der Erkenntnis zum Bewufstsein gelangt ist, kann die „Seele, die ihrer Natur nach handelnd und geniefsend ist, nach Erlösung „nicht einmal verlangen, denn ihrer Natur kann sie sich nicht ent-„äufsern, so wenig wie das Feuer der Hitze. — [p. 1131] Das mag sein, „könnte man einwenden, aber das Unheil liegt doch nur in dem Handeln „und Geniefsen als Wirkung, nicht in seiner Kraft [in den Taten, nicht „in dem Willen, aus dem sie hervorgehen], und sonach ist, auch wenn „die Kraft bestehen bleibt, durch Vermeidung der Wirkung Erlösung „möglich. Auch das geht nicht. Denn wenn die Kraft bestehen bleibt „[ich lese: *çakti-sadbhâve*], so ist wohl nicht zu verhindern, dafs sie die „Wirkung erzeugt. — Aber es dürfte denn doch so sich verhalten, dafs „die Kraft allein ohne andere ursächliche Momente [der Wille ohne ein-„wirkende Motive] keine Wirkung hervorbringt; daher sie für sich allein, „auch wenn sie bestehen bleibt, keine Übertretung begeht. — Auch das „geht nicht; denn auch die ursächlichen Momente sind durch eine auf

„die Kraft sich beziehende Verbindung [mit der Kraft] immer verbunden.[65] „Solange daher die Seele die Naturanlage des Handelns und Geniefsens „besitzt, und solange nicht das durch das Wissen zu erreichende Brahman„sein der Seele eintritt, ist nicht die mindeste Aussicht auf Erlösung. „Und auch die Schrift, wenn sie sagt: «Es ist kein andrer Weg zum „Gehen» (Çvet. 3,8), läfst keinen Weg zur Erlösung mit Ausnahme der „Erkenntnis zu. — Aber wird damit, dafs der Jîva mit dem Brahman „identisch ist, nicht das ganze Welttreiben zunichte, sofern die Erkenntnis„mittel wie Wahrnehmung usw. nicht vonstatten gehen können? — Doch „nicht; vielmehr geht dasselbe ebensowohl vor sich, wie das Treiben im „Traume vor dem Erwachen [vgl. S. 57, Anm. 31]. Und auch der Kanon, „wenn er sagt: «Denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da sieht einer den „andern» usw. (Brih. 4,5,15), erklärt mit diesen Worten für den Nicht„erweckten das Treiben der Wahrnehmung usw. für gültig, hingegen für „den Erweckten erklärt er es für ungültig, wenn es weiter heifst: «Wo „aber einem alles zum eignen Selbste geworden ist, wie sollte da einer „den andern sehen» usw. Indem somit für denjenigen, der das höchste „Brahman kennt, die Vorstellung des Hingehens usw. aufgehoben ist, so „ist ein Hingang desselben [zu Brahman nach dem Tode] in keiner Weise „möglich."

e) Esoterische Eschatologie.

„*Aber wohin gehören denn die Schriftstellen, die von einem Hingehen* „[zu Brahman] reden? — [p. 1132] Antwort: sie gehören in den Bereich „der attributhaften Wissenschaften (*saguṇa vidyâḥ*). Demgemäfs ist von „einem Hingehen die Rede teils in der Fünffeuerlehre (Chând. 5,3–10. „Brih. 6,2), teils in der Thronlehre (Kaush. 1), teils in der Allseelenlehre „(Chând. 5,11–24). Wo aber in bezug auf das Brahman von einem Hin„gehen die Rede ist, z. B. in den Stellen: «Brahman ist Leben, Brahman „ist Freude, Brahman ist Weite» (Chând. 4,10,5; übersetzt Kap. XI, 2. S. 177) „und «Hier in dieser Brahmanstadt [dem Leibe] ist ein Haus, eine kleine „Lotosblume» (Chând. 8,1,1; übersetzt Kap. XI, 1, d, S. 171), — auch da han„delt es sich zufolge der Attribute «Liebes bringend» usw. (Chând. 4,15,3) „und «wahre Wünsche habend» usw. (Chând. 8,1,5) nur um eine Ver-

[65] *çakti-lakshaṇena sambandhena nityasambaddha*; mag im obigen der Sinn dieser etwas unklaren Worte getroffen sein, oder nicht, jedenfalls ist ersichtlich, dafs unser Autor den Hauptpunkt der Sache verfehlt, sofern er nicht sieht, wie die eigentliche Schuld nur in der Beschaffenheit der *çakti* (d. h. des Willens) liegt, gleichviel ob dieselbe, veranlafst durch die vom Zufall herbeigeführten *nimitta*'s (Motive), ihr Wesen in Taten entfaltet, oder ob diese Entfaltung unterbleibt. — Dieses klar erkannt und ausgesprochen zu haben, ist das philosophische Verdienst Jesu; man vergleiche Ev. Matth. 5,21 fg., 12,33 fg.

„ehrung des attributhaften [Brahman], und somit ist ein Hingehen statt-„haft; aber nirgendwo wird in bezug auf das höchste Brahman *(para-„brahman)* ein Hingehen gelehrt. Wie daher in der Stelle: «Nicht ziehen „seine Lebensgeister aus» (Bṛih. 4,4,6; übersetzt Kap. XII, 4), ein Hin-„gehen verneint wird, so steht es auch mit den Worten: «Der Brahman-„wisser erreicht das Höchste» (Taitt. 2,1); denn wenn auch das Wort „«erreicht» ein Gehen bedeutet, so bezeichnet es doch hier, wo, wie ge-„zeigt, das Erreichen eines andern Ortes nicht verstanden werden kann, „nur das Eingehen in das eigene Wesen, im Hinblick auf die Vernichtung „der vom Nichtwissen aufgebürdeten Ausbreitung von Namen und Ge-„stalten [d. h. der empirischen Realität]. «Brahman ist er und in Brah-„man löst er sich auf» (Bṛih. 4,4,6); dieses Wort mufs man im Auge „halten. Ferner: wenn das Hingehen Bezug auf das höchste [Brahman] „hätte, so könnte es gelehrt werden entweder zur Anlockung oder zum „Nachdenken; ein Anlocken nun [p. 1133] durch die Erwähnung des Hin-„gehens kann nicht geschehen bei dem Brahmanwissenden; denn er wird „es lediglich dadurch, dafs ihm mittels des Wissens seine unverhüllte „Urselbstheit zum Bewufstsein kommt; und auch ein Nachdenken über „das Hingehen hat nicht die mindeste Beziehung zu der sich einer ewig „vollendeten Seligkeit bewufsten, kein Ziel zu erreichen übrig lassenden „Erkenntnis. Folglich bezieht sich das Hingehen auf das niedere [Brah-„man]; und nur, sofern man den Unterschied zwischen dem höhern und „niedern Brahman nicht festhält, werden die auf das niedere Brahman „bezüglichen Schriftstellen vom Hingehen dem höhern fälschlich aufge-„drungen."

f) Esoterische Theologie.

„Gibt es denn zwei Brahman's, ein höheres und ein niederes? — „Allerdings gibt es zwei; wie man ersieht aus den Worten: «Fürwahr, „o Satyakâma, dieser Laut *Om* ist das höhere und das niedere Brahman» „(Praçna 5,2). — Was ist denn das höhere Brahman, und was das nie-„dere? — Darauf antworten wir: wo unter Abwehr der durch das Nicht-„wissen gesetzten Unterschiede von Namen, Gestalten usw. das Brahman „durch die [blofs negativen] Ausdrücke «nicht grob [und nicht fein, nicht „kurz und nicht lang]» usw. (Bṛih. 3,8,8) bezeichnet wird, da ist es das „höhere. Wo hingegen ebendasselbe zum Behufe der Verehrung be-„zeichnet wird als unterschieden durch irgendeinen Unterschied, z. B. in „Worten wie «Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt» „(Chând. 3,14,2), da ist es das niedere. — Aber widerspricht das nicht „dem Schriftworte, dafs es «ohne Zweites» sei (Chând. 6,2,1)? — Keines-„wegs! [Der Widerspruch] fällt weg, weil die Bestimmungen wie Name „und Gestalt aus dem Nichtwissen entspringen. Die Frucht aber der Ver-„ehrung dieses niedern Brahman ist nach den danebenstehenden Schrift-„worten «Wenn er die Väterwelt begehrt» usw. (Chând. 8,2,1) Welt-„herrlichkeit *(jagad-aiçvaryam)*, die zum Saṃsâra gehört; indem das „Nichtwissen [noch] nicht vernichtet ist. Diese [Frucht] nun [p. 1134] ist

„gebunden an bestimmte Orte; daher, um sie zu erlangen, ein Hingehen „kein Widerspruch ist. Allerdings ist die Seele allgegenwärtig; aber wie „der Raum (Äther) in das Gefäfs usw. eingeht, so geht auch sie in die „Bestimmungen (*upâdhi*) wie Buddhi usw. ein, und insoweit wird ein „Gehen bei ihr angenommen, worüber wir gesprochen haben bei dem Sû-„tram: «weil sie [die Seele im Samsârastande] der Kern ihrer [der Buddhi] „Qualitäten [Liebe, Hafs, Lust, Schmerz usw.] ist» (2,3,29).“

DES VEDÂNTASYSTEMES ERSTER TEIL:

THEOLOGIE

ODER

DIE LEHRE VOM BRAHMAN.

VII. Vorbemerkungen und Anordnung.

1. Einiges über die Namen Gottes.

Die Lehre, welche wir hier darzustellen unternehmen, wird nicht selten unter den allgemeinen Begriff des **Pantheismus** subsumiert, ein Ausdruck, welcher (ebenso wie die entsprechenden: Theismus, Atheismus usw.) nicht nur sehr wenig besagt, sondern auch in seiner Anwendung auf unser System, sowohl in der exoterischen, niedern als auch in der esoterischen, höhern Form, tatsächlich unzutreffend erscheint. Denn in der niedern Wissenschaft wäre die Gotteslehre des Vedânta vielmehr als Theismus zu bezeichnen, wie schon die Benennungen Gottes als *Îçvara*, der Herr, *Purusha*, der Mann, der Geist, *Prâjña*, der Weise u. a. andeuten, in der höhern Wissenschaft hingegen ist sie etwas, was über alle dergleichen Schlagwörter hinausliegt und einer Einordnung in die überkommenen Schemata, so bequem eine solche auch sein würde, widerstrebt. Allerdings bezeichnet der Name *Bráhman*, der in dem von uns zu analysierenden Werke nur als Neutrum gebraucht wird[66], etwas Unpersönliches, jedoch nur in dem

[66] Ganz vereinzelt erscheint der Brahmán der Indischen Mythologie p. 913,10 *Vasishṭhać ca Brahmaṇo manasaḥ putraḥ* und in der Formel p. 61,11 *brahmâdi-sthâvarânta*, p. 604,2 *brahmâdi-stambaparyanta*; sowie auch in Zitaten p. 209,1. 301,4. 338,12. 339,1. 998,2, wo er gewöhnlich durch *Hiranyagarbha* erklärt wird (p. 301,1. 339,3). Häufig ist im Vedânta der Gebrauch, dem auch wir gelegentlich folgen werden, auf

Sinne, dafs sein Gegenstand weit über alle Personifikation erhaben ist. Ursprünglich bedeutet dieser Name nicht, wie die Vedântin's (p. 33,2, und so vielleicht schon Kâṭh. 2,13. 6,17 *pravṛihya, pravṛihet*) etymologisieren, „das Losgelöste“, „das Absolutum“ von *barh, vellere*, sondern vielmehr von *barh, farcire*, „die Anschwellung“, d. h. (S. 18. 51) „das Gebet“, aufgefafst nicht als ein Wünschen (εὔχεσθαι) oder Worte machen (*orare, precari*) oder Fordern (*bidjan*) oder Erweichen (*молиться*) oder gar Beräuchern (עָתַר), sondern als der zum Heiligen, Göttlichen emporstrebende Wille des Menschen; hiernach würde die Bezeichnung Gottes als *Brahman* von einer Anschauung ausgehen, welche das Göttliche da findet und erfafst, wo es allerdings in erster Linie zu suchen und zu finden ist. Auf unser Inneres weist uns auch die andere Bezeichnung Gottes als der *Âtman*, d. h. „das Selbst“ oder „die Seele“ hin (vgl. p. 100,18: *âtmâ hi nâma svarûpam*); wenn derselbe aber von „dem lebenden Selbste“, der individuellen Seele (*Jîvâtman, Jîva*) als „das höchste Selbst“ (*Paramâtman, Mukhyâtman, Aupanishadâtman*) unterschieden wird, so weisen uns diese Ausdrücke an, bei unserm eigenen Selbste zwei Seiten zu unterscheiden, von denen diese ganze empirische Existenzform nur die eine ist, während die andere, hinter ihr liegend, im Schofse der Gottheit ruht, ja mit derselben identisch ist.

Es ist nicht dieses Orts, den Benennungen Gottes als *Brahman, Âtman, Purusha, Îçvara* und den Tiefblicken, welche sie eröffnen, weiter nachzugehen; auch müssen zu diesem Zwecke die Vorstufen unserer Wissenschaft aus dem Veda erst klarer gelegt werden, als dies bis jetzt geschehen ist. Hier haben wir uns darauf zu beschränken, die Theologie des Bâdarâyaṇa und Çaṅkara zu entwickeln, wobei wir die Upanishad's nur mit ihren Augen ansehen; aber selbst in dieser scholastischen Form zeigen die Vorstellungen über die Gottheit eine Erhabenheit, welche nicht leicht ihresgleichen irgendwo finden dürfte.

Brahman als *neutrum* ein *pronomen generis masculini* (er, dieser usw.) zu beziehen.

2. Anordnung der Theologie.

Die Lehre vom Brahman wird, abgesehen von gelegentlichen, durch das ganze Werk zerstreuten Ausführungen, in zwei Teilen der Brahmasûtra's abgehandelt; nämlich im ersten Adhyâya, welcher auf Grund einer Reihe von Schriftstellen die Theologie im allgemeinen und ohne durchgeführte Scheidung der Saguṇâ und Nirguṇâ Vidyâ[67] darlegt, und sodann in einem Nachtrage dazu Adhy. III, 2,11—41, welcher die esoterische Theologie enthält. Wir werden uns dieser Zweiteilung anschliefsen; innerhalb des ersten Adhyâya aber können wir, um ein anschauliches Bild von der Sache zu gewinnen, an die in den Sûtra's vorliegende Reihenfolge uns nicht binden, indem dieselben in seltsamer Weise das Heterogenste zusammenstellen und wiederum Zusammengehöriges weit voneinander trennen. Zur Rechtfertigung unserer Umstellung mag es dienlich sein, das Prinzip der Anordnung, welche im ersten Adhyâya der Brahmasûtra's herrscht, so weit wie möglich, klar zu legen.

Zunächst zerfällt dieser erste Adhyâya, wie er vorliegt (man vergleiche das Inhaltsverzeichnis am Schlusse unseres ersten Kapitels, S. 41), in vierzig, also zehnmal *vier* Adhikaraṇa's (Kapitel). *Vier* derselben sondern sich von selbst ab: die beiden letzten 1,4,23—27 und 1,4,28, welche zum folgenden, kosmologischen Teile zu ziehen sind, und 1,3,26—33. 1,3,34—38, welche die von uns in Kap. III behandelte Episode enthalten. Von den übrigen Adhikaraṇa's bilden die *vier* ersten die Einleitung, *vier* andere (1,1,5—11. 1,4,1—7. 1,4,8—10. 1,4,11—13) bekämpfen die Sâñkhya-Lehre. Nach Abzug derselben behal-

[67] Eine solche scheint, nach den einleitenden Erörterungen p. 111—114 zu schliefsen, allerdings beabsichtigt zu sein; doch substituiert sich in der Ausführung der Frage, ob das *saguṇam* oder *nirguṇam brahma* zu verstehen sei, in der Regel eine andere, nämlich die, ob die angeführte Stelle auf die höchste oder auf die individuelle Seele sich beziehe. Der dreifache Gegensatz des *param brahma*, 1) zu seinen Vorstellungsformen (*saguṇam brahma*), 2) zu seinen Erscheinungsformen, d. h. zur Welt, 3) zu der individuellen Seele, wird von Çañkara nicht scharf auseinandergehalten, worauf wir Kap. XIV, 1 zurückkommen werden.

ten wir siebenmal *vier* Adhikaraṇa's, welche in einer exegetisch-dogmatischen Diskussion von ebensovielen Upanishad-Stellen bestehen. Von diesen sind vier entnommen aus Bṛihadâraṇyaka-Up., *vier* aus Kâṭhaka-Up., *vier* aus Atharva-Upanishad's (drei aus Muṇḍaka, eine aus Praçna), *vier*, nämlich je zwei, aus Taittirîya und Kaushîtaki, und die übrigen dreimal *vier* aus Chândogya-Upanishad.

Die Reihenfolge derselben zeigt folgendes Schema:

1)	1,1,12–19	Taitt. 2,5				
2)	–,20–21					Chând. 1,6,6
3)	–,22					Chând. 1,9,1
4)	–,23					Chând. 1,11,5
5)	–,24–27					Chând. 3,13,7
6)	–,28–31	Kaush. 3,2				
7)	1,2,1–8					Chând. 3,14,1
8)	–,9–10		Kâṭh. 2,25			
9)	–,11–12		Kâṭh. 3,1			
10)	–,13–17					Chând. 4,15,1
11)	–,18–20			Bṛih. 3,7,3		
12)	–,21–23				Muṇḍ. 1,1,6	
13)	–,24–32					Chând. 5,11–24
14)	1,3,1–7				Muṇḍ. 2,2,5	
15)	–,8–9					Chând. 7,23
16)	–,10–12			Bṛih. 3,8,8		
17)	–,13				Praçna 5,5	
18)	–,14–18					Chând. 8,1,1
19)	–,19–21					Chând. 8,12,3
20)	–,22–23				Muṇḍ. 2,2,10	
21)	–,24–25		Kâṭh. 4,12			
22)	–,39		Kâṭh. 6,1			
23)	–,40					Chând. 8,12,3
24)	–,41					Chând. 8,14
25)	–,42–43			Bṛih. 4,3,7		
26)	1,4,14–15	Taitt. 2,6				
27)	–,16–18	Kaush. 4,19				
28)	–,19–22			Bṛih. 4,5,6		

Wie diese Übersicht zeigt, wird die Reihenfolge der Stellen, so wie sie in den einzelnen Upanishad's besteht, genau eingehalten. Im übrigen aber sind diese Stellen in einer Weise durcheinander geflochten, für die man nur hier und da einen Grund zu erkennen glaubt. Möglicherweise deutet dieses rätselhafte Verhältnis auf exegetische Vorarbeiten inner-

halb der einzelnen Çâkhâ's hin, welche dann nach und nach zu einem Ganzen verbunden wurden.

Wie dem auch sein mag, so viel ist klar, dafs das Prinzip der Anordnung im wesentlichen ein äufserliches ist. Daher wir in unserer Darstellung ganz von demselben absehen, um, nach Vorführung einiger Beweise für das Dasein Gottes (Kap. VIII), das Brahman zunächst an sich (Kap. IX), sodann als kosmisches Prinzip (Kap. X), hierauf als kosmisches und zugleich als psychisches Prinzip (Kap. XI), endlich als Seele (Kap. XII) und als höchstes Ziel (Kap. XIII) auf Grund des vorliegenden Materiales abzuhandeln. Den Schlufs der Theologie wird die Untersuchung des esoterischen *(nirguṇam)* Brahman bilden (Kap. XIV).

VIII. Beweise für das Dasein Gottes.

1. Vorbemerkung.

Im Verlaufe des Werkes, welches uns beschäftigt, treffen wir mehrfach auf Ausführungen, welche eine gewisse Ähnlichkeit mit den in der neuern, vorkantischen Philosophie figurierenden Beweisen für das Dasein Gottes haben. Wir teilen dieselben hier unter den bei uns üblichen Namen mit, da eine Vergleichung der beiderseitigen Argumentationen nicht ohne historisches Interesse ist. An eine gegenseitige Abhängigkeit ist dabei nicht zu denken, da Beweise wie der kosmologische und physikotheologische in der Natur des menschlichen Gedankenganges liegen; zu einem ontologischen Beweise haben die Inder, wie es scheint, sich nicht verstiegen; hingegen treffen wir einen neuen Beweis an, den wir den psychologischen nennen können, und in welchem der Gottesbegriff mit dem der Seele in eins verfliefst. Wir schicken eine kurze und vorläufige Definition des Brahman voraus und bringen dann die betreffenden Stellen unter den genannten Rubriken unter, ohne behaupten zu wollen, dafs ihr ganzer Inhalt zu den um der Vergleichung willen gewählten Überschriften pafst.

2. Definition des Brahman.

(p. 38,2:) „Die Ursache, aus welcher Ursprung, Bestehen „und Untergang dieser in Namen und Formen ausgebreiteten,

„viele Handelnde und Geniefsende beschliefsenden, die nach „Raum, Zeit und Ursache speziell bestimmte Frucht der Werke „enthaltenden, in einer auch für den Geist unfafsbaren Anordnung gestalteten Welt [herrührt], — diese allwissende „und allmächtige Ursache ist das Brahman."

(p. 90,3:) „Das Brahman ist die allwissende und allmächtige Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der „Welt."

3. Kosmologischer Beweis.

Unter diesem Titel übersetzen wir das Sûtram 2,3,9 mit Çañkara's Auslegung desselben (p. 627–628).

Sûtram: «*Nichtentstehung aber* [ist] *des Seienden, wegen der Unmöglichkeit.*» Auslegung: „Nachdem jemand aus der „Schrift darüber belehrt worden, dafs auch Äther [oder: Raum] „und Luft, obgleich man sich ihren Ursprung nicht vorstellen „kann, entstanden sind, so könnte er auf den Gedanken kommen, dafs auch das Brahman irgendworaus entstanden sei; „denn wenn er vernimmt, wie aus dem Äther usw., die „doch blofse Umwandlungen sind, weitere Umwandlungen „entspringen, so könnte er meinen, dafs auch der Äther aus „dem Brahman als aus einer blofsen Umwandlung entsprungen „sei. Zur Beseitigung dieses Zweifels dient das vorliegende „Sûtram: «*Nichtentstehung aber*» usw.: d. h.: nicht aber darf „man meinen, dafs das Brahman, dessen Wesen das Sein ist „*(sad-âtmaka)*, aus irgend etwas anderem könne entstanden, „hervorgegangen sein; warum? «*wegen der Unmöglichkeit*». „Denn Brahman ist reines Sein. Als solches kann es [*erstens*] „nicht aus reinem Sein entsprungen sein, weil [zwischen beiden] kein Vorrang besteht, so dafs sie sich nicht wie Ursprüngliches und Umgewandeltes [zueinander] verhalten „können; — aber auch [*zweitens*] nicht aus unterschiedlichem „Sein, weil dem die Erfahrung widerspricht; denn wir sehen, „wie aus der Gleichheit die Unterschiede entspringen, z. B. „aus dem Ton die Gefäfse, nicht aber aus den Unterschieden „die Gleichheit; — ferner [*drittens*] auch nicht aus dem Nicht-

„seienden[68], weil dasselbe wesenlos *(nirâtmako)* ist; und weil „die Schrift es verwirft, wenn sie sagt (Chând. 6,2,2): «Wie „sollte aus dem Nichtseienden das Seiende entstehen?» und „weil sie einen Erzeuger des Brahman nicht zuläfst, wenn es „heifst (Çvet. 6,9):

„Ursache ist er, Herr des Herrn der Sinne,
„Kein Herr ist über ihm und kein Erzeuger.'

„Für Äther und Wind hingegen wird ein Ursprung auf„gewiesen, nicht aber gibt es einen solchen von Brahman, „das ist der Unterschied. Und weil man sieht, wie aus Um„wandlungen andere Umwandlungen entspringen, deswegen „braucht nicht auch Brahman eine Umwandlung zu sein; denn „wäre dem so, so würden wir zu keiner Wurzelnatur *(mûla„prakriti)* gelangen und hätten einen *regressus in infinitum* „*(anavasthâ)*. Was man als Wurzelnatur annimmt, das eben „ist unser Brahman: so stimmt es zusammen."[69]

4. Physikotheologischer Beweis.

(p. 500,3:) „Wenn man die Sache nur mit Hilfe von „Beispielen erwägt, so sieht man, wie in der Welt kein Un„geistiges aus sich selbst und ohne von einem Geistigen re„giert zu werden die Produkte hervorbringt, welche zur För„derung der bestimmten menschlichen Zwecke dienen. Denn „z. B. Häuser, Paläste, Betten, Sessel, Lustgärten usw. wer„den im Leben [nur] von einsichtigen Künstlern der Zeit „gemäfs zum Zwecke, Lust zu befördern, Unlust abzuhalten, „eingerichtet. Ebenso nun steht es mit dieser ganzen Welt; „denn wenn man sieht, wie z. B. die Erde dem Zwecke des

[68] In die Augen springend ist die Ähnlichkeit dieser Beweisführung mit der des Parmenides, v. 62 fg., bei Zeller, Philosophie der Griechen, I[3], p. 471.

[69] In der letzten Wendung tritt recht deutlich die Verwandtschaft des indischen und des okzidentalischen kosmologischen Beweises hervor, sowie auch die Unzulänglichkeit beider; indem einem *regressus* von der Wirkung auf die Ursache, von dieser wieder auf ihre Ursache usw. *in infinitum*, empirisch betrachtet nichts im Wege steht.

„Genusses der Frucht der mancherlei Werke entspricht, und „wie z. B. der Leib von aufsen und von innen dadurch, dafs „er eine den verschiedenartigen Geschöpfen gemäfse, bis ins „Einzelne bestimmte Anordnung der Teile besitzt, sich als „den Standort des Geniefsens der Frucht der mannigfaltigen „Werke darstellt, — also, dafs auch einsichtsvolle und höchst „bewährte Künstler es nicht einmal mit ihrem Verstande zu „fassen vermögen, — wie sollte diese Anordnung von der „ungeistigen Urmaterie [der Sâñkhya's] herrühren, da doch „Erdklumpen, Steine usw. zu so etwas nicht imstande sind? „Denn auch der Ton z. B. formt sich, wie die Erfahrung „lehrt, zu verschiedenen Gestalten [nur], sofern er vom „Töpfer regiert wird, und ebenso mufs die Materie von einem „andern, Geistigen regiert werden. Wer sich daher nur auf „die materielle Ursache wie Ton usw. stützt, der kann nicht „mit Recht behaupten, dafs er die Wurzelursache besitze; „wohl aber steht dem nichts im Wege, wenn man aufser „jenem [dem Ton] noch auf einen Töpfer usw. sich stützt. „Denn bei dieser Annahme ist kein Widerspruch vorhanden, „auch kommt die Schrift dabei zu Ehren, welche ein Geistiges „als Ursache lehrt. Also, weil die Anordnung [des Kosmos] „unmöglich werden würde, deswegen darf man nicht auf ein „Ungeistiges als Ursache der Welt zurückgehen."

5. Psychologischer Beweis.

(p. 32,4:) „Ist das zu erforschende Brahman bekannt oder „unbekannt? Ist es bekannt, so braucht man es nicht zu er„forschen, ist es unbekannt, so kann man es nicht erforschen! — „Antwort: Das seiner Natur nach ewige, reine, weise, freie, „allwissende, allmächtige Wesen ist das Brahman. Denn aus „der Etymologie des Wortes Brahman werden die Bedeu„tungen «ewig, rein» usw. gewonnen, indem man dem Sinne „der Wurzel *barh* [«losreifsen; siehe oben S. 128] nach„geht. Das Dasein aber des Brahman ist dadurch erwiesen, „dafs es das Selbst (die Seele, *âtman*) von allem ist. Denn „jeder nimmt das Dasein seiner selbst an, denn er kann nicht „sagen: «ich bin nicht». Denn wäre nicht das Dasein des

„Selbstes erwiesen, so könnte alle Welt annehmen: «ich bin „nicht». Und das Selbst ist das Brahman. — Aber wenn „das Brahman dadurch, dafs es das Selbst ist, allgemein er„wiesen ist, so ist es doch bekannt, und der Einwurf, dafs es „nicht erforscht zu werden braucht, kehrt wieder? — Doch „nicht! Denn in bezug auf seine Merkmale ist Widerspruch. „Denn das gemeine Volk und die Materialisten [*Lokâyatika*: „«die nach der Welt sich strecken»] behaupten: «das Selbst „ist blofs der mit Intelligenz versehene Leib»; — andere „wieder: «das Selbst sind nur die [ihrer Natur nach] intel„lektuellen Sinnesorgane»: — andere: «es ist der Verstand „*(manas)*»; — etliche: «nur die hinfällige Erkenntnis»: — „andere: «das Leere»; — noch andere: «es ist die über den „Leib hinausreichende, wandernde, tätige und leidende [in„dividuelle Seele]»; — einige: «nur die leidende ist es, nicht „die tätige»; — manche: «es ist der über diese [Welt] „hinausreichende, allwissende, allmächtige Herr»; — noch „andere: «es ist das Selbst des, der da leidet [oder: ge„niefst]». — So stehen sich viele entgegen und stützen sich „dabei auf Argumente und [Schrift-] Worte oder ihren Schein. „Wer nun ohne Bedacht eines oder das andere annimmt, der „könnte an seiner Seligkeit Schaden nehmen und ins Ver„derben geraten. Darum wird, weil dieselben die Brahman„forschung darlegen, die Betrachtung der Vedânta-[Upanishad-] „Texte, unterstützt durch eine ihnen nicht widersprechende „Reflexion, als ein Mittel zur Seligkeit empfohlen."

(p. 78,6:) „Denn der von dem Täter [der individuellen „Seele], welcher das Objekt der Vorstellung des Ich ist, ver„schiedene, als Zuschauer *(sâkshin)* in allen Wesen wohnende, „gleiche, eine, höchste, ewige Geist *(purusha)* wird von nie„mandem aus dem Werkteile [des Veda] oder aus einem auf „Reflexion beruhenden Lehrbuche erfafst; er, der die Seele „von allem ist; und darum kann ihn auch keiner leugnen „oder zu einem Bestandstücke des Werkteiles machen; denn „wer ihn leugnet, eben dessen Selbst (Seele) ist er; und weil „er das Selbst von allem ist, darum ist es nicht möglich, ihn „zu fliehen, noch auch zu suchen. Denn alles, was vergeht, „ist durch Umwandlung entstanden und vergeht, indem es

„sein Ende findet in dem Geiste; der Geist aber ist, weil „keine Ursache des Vergehens da ist, unvergänglich, und weil „keine Ursache der Veränderung da ist, darum ist er der „[über die Veränderung] erhabene und ewige, und darum eben „seiner Natur nach ewig, rein und frei [oder: erlöst].“

Sofern nun Gott das (metaphysische) Ich des Menschen selbst ist, läfst sich sein Dasein eigentlich gar nicht beweisen, bedarf dessen aber auch nicht, weil er das allein unmittelbar Bewufste und somit die Basis aller Gewifsheit ist, wie folgende höchst merkwürdige Stelle ausführt.

6. *Cogito, ergo sum.*

(p. 619,8:) „Denn wäre das Selbst [d. h. das Brahman] „auch [wie Äther, Wind, Feuer, Wasser, Erde] eine Umwand„lung, so würde, weil die Schrift über dasselbe hinaus nichts „Höheres lehrt, alle Wirkung vom Äther an abwärts ohne „Selbst (*nirâtmaka*, seelenlos, wesenlos) sein, da [auch] das „Selbst [nur] eine Wirkung wäre, und somit würden wir beim „Nihilismus (*çûnya-vâda*) ankommen. Eben weil es das Selbst „ist, deswegen geht es nicht an, das Selbst zu bezweifeln. „Denn das Selbst kann man niemandem [durch Beweise] bei„bringen, weil es an sich schon bekannt ist. Denn das Selbst „wird nicht durch einen Beweis seiner selbst erwiesen. Denn „es ist dasjenige, welches alle Beweismittel wie Wahrnehmung „usw. in Anwendung bringt, um eine Sache, die nicht be„kannt ist, zu beweisen. Denn die Objekte der Ausdrücke „Äther usw. bedürfen eines Beweises, weil sie nicht als von „selbst bekannt angenommen werden. Das Selbst aber ist „die Basis (*âçraya*) für die Tätigkeit des Beweisens, und „mithin ist es auch vor der Tätigkeit des Beweisens aus„gemacht. Und weil es so beschaffen ist, deshalb geht es „nicht an, dasselbe in Abrede zu stellen. Denn in Abrede „stellen können wir eine Sache, die [von aufsen] an uns heran„kommt (*âgantuka*), nicht aber, die unser eigenes Wesen ist. „Denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen „ist es [vgl. p. 79,1. 823,2]; das Feuer kann nicht seine eigene „Hitze in Abrede stellen. Und weiter, wenn man sagt: «ich

„bin es, der jetzt das gegenwärtige Sein erkennt, ich bin es, „der das vergangene und vorvergangene erkannte, und ich, „der das künftige und überkünftige erkennen wird», so liegt „in diesen Worten, dafs, wenn auch das Objekt der Erkennt- „nis sich ändert, der Erkennende weil er in Vergangenheit, „Zukunft und Gegenwart ist, nicht sich ändert; denn sein „Wesen ist ewige Gegenwart (*sarvadâ-vartamâna-svabhâ-* „*vatvâd*); daher, wenn auch der Leib zu Asche wird, kein „Vergang des Selbstes ist, weil sein Wesen die Gegenwart ist; „ja es ist sogar nicht einmal denkbar, dafs sein Wesen etwas „anderes als dieses wäre.“

IX. Das Brahman an sich.

1. Brahman als das Nichtseiende.

Nach 1,4,14—15

Es wird behauptet, so führt Çañkara a. a. O. aus, dafs die Vedânta-Texte in bezug auf die Ableitung der Welt aus dem Brahman, sowie in bezug auf die Natur des Brahman selbst, vielfach in Widerspruch stünden: in ersterer Hinsicht, sofern bald der Äther, bald das Feuer, bald der Odem als Ersterschaffenes genannt wird, in letzterer, sofern Brahman an einigen Stellen als das Nichtseiende, an andern als das Seiende bezeichnet wird. Was den erstern Punkt betrifft, sagt er, so wird davon später die Rede sein (vgl. Kap. XVII,1); hier haben wir es nur mit dem letztern zu tun. Allerdings heifst es (Taitt. 2,7):

„Nichtseiend war am Anfang dieses, daraus entstand das Seiende,"

während doch Chând. 6,2,1 gesagt wird „Seiend nur, o Teurer, „war dieses zu Anfang, eines nur und ohne zweites. Zwar „sagen einige: nichtseiend sei dieses zu Anfang gewesen, eines „nur und ohne zweites; aus diesem Nichtseienden sei das „Seiende entstanden. Aber wie könnte es, o Teurer, wohl „also sein? Wie könnte aus dem Nichtseienden das Seiende „entstehen?"

Hier wird, in der einen wie in der andern Stelle, das allwissende, allmächtige, allbeseelende, zweitlose Wesen als Ursache der Welt bezeichnet (p. 372,7); und wenn in der Taitt. Up. von einem Nichtseienden die Rede ist, so ist darunter

nicht ein wesenloses Nichtseiendes zu verstehen, wie schon der vorher (Taitt. 2,6) zitierte Vers beweist:

„Der ist nur ein Nichtseiender[70], der Brahman als nichtseiend weifs;
„Wer Brahman weifs als Seiendes, heifst dadurch selbst ein Seiender.“

Das Wort „seiend“ wird gewöhnlich gebraucht, um die in Name und Gestalt entfaltete Welt zu bezeichnen; um nun anzudeuten, dafs diese Entfaltung vor der Schöpfung nicht bestand, wird von dem allein seienden Brahman metaphorisch gesagt: es war gleichsam ein Nichtseiendes (p. 376,7).

2. Brahman als das Urlicht.

Nach 1,3,22–23.

Muṇḍ. 2,2,10 (= Kâṭh. 5,15 = Çvet. 6,14) heifst es:

„Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne,
„noch leuchten diese Blitze, viel weniger irdisches Feuer:
„Ihm, dem glänzenden, glänzt alles nach, von seinem Glanze
„erglänzt alles dieses.“

An dieser Stelle ist, wie Çañkara erörtert, nicht irgend ein Lichtelement zu verstehen, sondern der höchste Âtman, von dem es auch Chând. 3,14,2 heifst: „Licht ist seine Gestalt, Wahrheit sein Ratschlufs“ (p. 272,9), und von welchem im vorhergehenden (Muṇḍ. 2,2,5.9) die Rede ist (p. 274,2). An ein Lichtelement ist nicht zu denken, weil einem solchen Sonne usw. [also auch der Mond!] nicht nachglänzen können, da sie ebensogut wie jenes selbst Lichtelemente sind (p. 272,11); wohl aber können sie alle dem Brahman nachglänzen, denn ein Nachmachen kann auch unter Dingen verschiedener Art stattfinden, wie eine glühende Eisenkugel dem Feuer nachbrennt und der Erdstaub dem Winde nachweht (p. 273,2); dazu kommt, dafs aufser den genannten Lichtelementen, Sonne usw., gar kein anderes vorhanden ist (p. 274,8). — Von des Âtman Glanz erglänzt „**alles dieses**“, nämlich entweder: die Sonne usw., in dem Sinne, wie es

[70] Çañkara liest stets: *asann eva sa bhavati*, p. 375,13. 124.9. 128,7. 923,4.

Bṛih. 4,4,16 heifst: „Ihn ehren als unsterblich Leben die Götter, als der Lichter Licht", oder es bedeutet: diese ganze Weltentfaltung, wie sie in Namen und Gestalten entstanden ist als „die Vergeltung der Taten am Täter" (*kriyâ-kâraka-phala*, p. 273,12; dieselbe Formel p. 291,6. 447,3. 987,6), hat als Ursache die Lichtnatur des Brahman, so wie die Offenbarung alles Gestalteten als Ursache die Lichtnatur der Sonne hat (p. 273,13). Alles was wahrgenommen wird, das wird durch Brahman als Licht wahrgenommen, Brahman aber wird durch kein anderes Licht wahrgenommen, weil es sein Wesen ist, Selbstlicht zu sein, also, dafs die Sonne usw. in ihm (*tasmin*) leuchten. Denn Brahman offenbart das andere, nicht aber wird Brahman durch das andere offenbart (p. 275,1).

3. Brahman als letzter, unerkennbarer Urgrund des Seienden.

a) Nach 1,2,21—23.

Im Eingange der Muṇḍaka-Upanishad werden (in anderm Sinne als oben, S. 105 fg.) zwei Wissenschaften unterschieden, eine niedere, welche, wie Çañkara bemerkt, Aufschwung (*abhyudaya*, vgl. S. 87), und eine höhere, welche Seligkeit als Frucht hat (p. 203,5). Nachdem unter der niedern die vier Veda's nebst den sechs Vedâñga's (Lautlehre, Grammatik, Etymologie, Metrik, Ritual und Astronomie) aufgezählt worden sind, heifst es weiter, Muṇḍ. 1,1,5:

„Aber die höhere ist die, durch welche jenes Unvergängliche erkannt wird: das unsichtbare, ungreifbare, stammlose, „farblose, was ohne Augen und Ohren, ohne Hände und Füfse „ist, das ewige, durchdringende, allgegenwärtige, sehr feine, „dieses ist das Unwandelbare, welches die Weisen erkennen „als den Mutterschofs der Wesen. Wie eine Spinne [den „Faden] ausläfst und zurücknimmt, wie auf der Erde die „Kräuter entstehen, wie aus dem lebenden Menschen Haupt- „haare und Körperhaare, so entsteht aus dem Unvergänglichen „dieses Weltall."

Hier ist, wie Çañkara entwickelt, der höchste Gott, nicht

etwa die Urmaterie oder die individuelle Seele zu verstehen. Denn wenn auch die angeführten Beispiele, der Spinnenleib und der Menschenleib, nur von einem Geistigen regiert, selbst aber ungeistig sind (p. 200,12), so sind dies eben nur Gleichnisse, die man nicht zu weit verfolgen darf (p. 204,14); dafs ein geistiges Urwesen zu verstehen ist, beweisen die unmittelbar folgenden und daher hierher zu ziehenden Worte, „er, der alles kennt, alles weifs“ (Muṇḍ. 1,1,9), welche auf eine ungeistige Urmaterie nicht passen (p. 201,3). — Man könnte auch an die individuelle Seele denken, weil dieselbe allerdings das als Wesen Entstandene seiner moralischen Beschaffenheit nach bedingt (p. 201,9), aber was im Verlaufe folgt, zeigt deutlich, dafs nur von dem höchsten Brahman die Rede sein kann. Denn so heifst es weiter, Muṇḍ. 2,1,1:

„Dieses ist die Wahrheit: — Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken, ihm gleichen Wesens, tausendfach „entspringen, so gehen, o Teurer, aus dem Unvergänglichen „die mannigfachen Wesen hervor und wieder in dasselbe ein. „Denn himmlisch ist der Geist (purusha), der ungestaltete, „der draufsen ist und drinnen, ungeboren, der odemlose, „wünschelose, reine, noch höher als das höchste Unvergängliche. Aus ihm entsteht der Odem, der Verstand mit allen „Sinnen, aus ihm entstehen Äther, Wind und Feuer, das „Wasser und, alltragende, die Erde. Sein Haupt ist Feuer, „seine Augen Mond und Sonne, die Himmelsgegenden die „Ohren, seine Stimme ist des Veda Offenbarung. Wind ist „sein Hauch, sein Herz die Welt, aus seinen Füfsen Erde; — „er ist das innere Selbst in allen Wesen.“

Aus dieser Stelle, sagt Çañkara, wird deutlich, dafs weder an die individuelle Seele zu denken ist, der diese Majestät des Leibes nicht zukommt, noch an die Urmaterie, weil sie nicht das innere Selbst in allen Wesen (*sarva-bhûta-antar-âtman*) ist (p. 207,12). Wenn dabei dem unsichtbaren Mutterschofs der Wesen eine individualisierte Gestalt beigelegt wird, so geschieht es nicht, um ihm eine wirkliche Individualität zuzuschreiben, sondern nur um anschaulich zu machen, dafs er das Selbst des Weltalls (*sarva-âtman*) ist (p. 208,1). —

Schwierigkeit macht es, dafs der Âtman, welcher oben (S. 141) „das Unvergängliche" hiefs, hier „höher als das höchste Unvergängliche" genannt wird. Die Art wie Çankara dieselbe zu lösen sucht, indem er unter dem Unvergänglichen hier „den nichtentfalteten, für Namen und Gestalten die Samen„kraft bildenden feinen Leib [Kap. XXXI, 3], welcher dem „Herrn als Grundlage dient und nur eine Bestimmung (*upâdhi*) „von ihm selbst ist" (p. 206,1). verstehen will, sowie auch die von Çankara (p. 208) besprochene Meinung einiger, dafs in den Schlufsworten des Textes Prajâpati (eine kosmogonische Personifikation des Brahman) zu verstehen sei, können wir hier auf sich beruhen lassen.

b) Nach 1,3.10–12.

In der Brihadâranyaka-Upanishad (3.8) fragt Gârgî die Tochter des Vacaknu (nicht die Gattin des Yâjñavalkya, wie Colebr. M. E.[1] p. 343 irrtümlich annimmt) den Yâjñavalkya, worin das, was über dem Himmel und unter der Erde und zwischen Himmel und Erde sich befinde, worin das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige eingewoben und angewoben sei, und erhält als Antwort: in dem Äther (Raum) sei dieses alles eingewoben und angewoben. — „Aber worin", so fragt sie weiter, „ist denn der Äther (Raum) eingewoben „und angewoben?" — Hierauf antwortet Yâjñavalkya:

„Es ist das, o Gârgî, was die Brahmanen das Unvergäng„liche (*aksharam*) nennen: es ist nicht grob und nicht fein, „nicht kurz und nicht lang, nicht rot [wie Feuer] und nicht „anhaftend [wie Wasser], nicht schattig und nicht finster, nicht „Wind und nicht Äther, nicht anklebend [wie Lack], ohne „Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne „Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem, „ohne Mündung und ohne Mafs, ohne Inneres und ohne „Äufseres; nicht verzehrt es irgend was, nicht wird es ver„zehrt von irgend wem. Auf dieses Unvergänglichen Geheifs, „o Gârgî, stehen auseinandergehalten Sonne und Mond; auf „dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, stehen auseinander„gehalten Himmel und Erde; auf dieses Unvergänglichen

„Geheifs, o Gârgî, stehen auseinandergehalten die Minuten „und die Stunden, die Tag' und Nächte, die Halbmonate, „Monate, Jahreszeiten und Jahre; auf dieses Unvergänglichen „Geheifs, o Gârgî, rinnen von den Schneebergen die Ströme, „die einen nach Osten, die andern nach Westen, und wohin „ein jeder gehet; auf dieses Unvergänglichen Geheifs, o Gârgî, „preisen die Menschen den Freigebigen, streben die Götter „nach dem Opfergeber, die Väter nach der Totenspende. „Wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt „und in dieser Welt opfert und opfern läfst und Bufse büfst „viel tausend Jahre lang, dem bringet es nur endlichen [Lohn]: „wahrlich, o Gârgî, wer dieses Unvergängliche nicht kennt „und aus dieser Welt abscheidet, der ist der Notweilige, „wer aber, o Gârgî, dieses Unvergängliche kennt und aus „dieser Welt abscheidet, der ist der Gottheilige. Wahrlich, „o Gârgî, dieses Unvergängliche ist sehend, nicht gesehen, „hörend, nicht gehört, verstehend, nicht verstanden, erkennend, „nicht erkannt. Nicht gibt es aufser ihm ein Sehendes, „nicht gibt es aufser ihm ein Hörendes, nicht gibt es aufser „ihm ein Verstehendes, nicht gibt es aufser ihm ein Erkennendes. Fürwahr, in diesem Unvergänglichen ist der Äther „eingewoben und angewoben, o Gârgî!"

In dieser Stelle, so erläutert Çankara, bedeutet das Unvergängliche *(aksharam)* nicht, wie gewöhnlich, „die Silbe", etwa die heilige Silbe „*om*", von der es (Chând. 2,23,4) heifst, „der Laut *om* ist dieses alles", sondern die höchste Gottheit (p. 242,10); denn auf sie nur *pafst* es, dafs in ihr der Äther und durch denselben das Weltall eingewoben sei (p. 242,14), wie denn auch in der erwähnten Stelle (Chând. 2,23,4) der Laut „*om*" das Brahman bedeutet (p. 243,3), dessen Eigenschaften der Ewigkeit und Alldurchdringung etymologisch in *aksharam* (*na ksharati, açnute ca*, p. 243,4) angedeutet sind. Auch die Urmaterie kann unter dem Unvergänglichen nicht verstanden werden, weil es heifst: „auf dieses Unvergänglichen Geheifs" und „sehend, nicht gesehen" usw., was sich auf ein Geistiges beziehen mufs (p. 243,12. 244,8); auf die individuelle Seele aber kann es sich nicht beziehen, weil ihm in

den Worten: „ohne Auge und ohne Ohr“ usw. alle Bestimmungen *(upâdhi)* abgesprochen werden, ohne welche die individuelle Seele nicht sein kann (p. 244,13).

Alle Eigenschaften des Brahman, die wir bisher betrachtet haben, waren (soweit sie nicht bildlich zu nehmen sind) rein negativ; nunmehr wenden wir uns zu den beiden positiven Bestimmungen des Wesens der Gottheit, welche uns dieselbe 1) als reines Erkennen, 2) als Wonne kennen lehren.

4. Brahman als reines Erkennen.

Nach 1,1,5–11.

Vorbemerkung. Wenn man die Schwäche und Hinfälligkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens erwägt, so mufs man sich wundern über die Einstimmigkeit, mit welcher dem An-sich-seienden in der indischen, griechischen und neuern Philosophie als wesentliche Bestimmung Intelligenz zugeschrieben wird. Es ist wohl der Mühe wert, überall den Motiven nachzugehen, welche die Denker alter und neuer Zeit dazu verleitet haben, eine so gebrechliche, nur mit Unterbrechung wirkende, an das organische Leben gebundene und mit diesem dahinfallende Funktion für das Wesen des Wesens der Wesen zu erklären. Diese Motive treten in dem tiefangelegten Gedankenbau der Vedântaphilosophie besonders deutlich zutage. Die Metaphysik nämlich mufs sich, um ihre Sache anzugreifen, vor allem nach einem festen und unverrückbaren Punkte der Gewifsheit umsehen, und diesen kann sie nirgendwo anders finden, als in dem Bewufstsein des philosophierenden Subjektes; daher das Cartesianische: *cogito, ergo sum*, und die entsprechende Auseinandersetzung unseres Werkes, welche wir S. 137 fg. mitgeteilt haben. Hier, innerhalb des eigenen Selbstes, gewinnen wir eine untrügliche Anweisung auf das absolute Sein, welches wir suchen: das Unabgängliche mufs auch das Unvergängliche, das Unwandelbare mufs das allem Wandelbaren zugrunde Liegende sein, eine Überzeugung, welche sich aufs deutlichste darin ausspricht, dafs das Prinzip alles Seins der *Âtman*, d. h. das Selbst, genannt wird. Zu ihm gelangen wir, indem wir, in der S. 60 und Anm. 29 gezeigten

Weise, nach und nach von unserm Ich alles das, was Nicht-Ich ist, absondern, also nicht nur die Aufsenwelt, den Leib und seine Organe, sondern auch den ganzen Apparat der *Buddhi* oder Erkenntnis (die *indriya's* und das *manas*). Was übrig bleibt, das sollte nun konsequenterweise als ein Unbewufstes angesprochen werden; aber so weit durfte man nicht gehen, wollte man nicht das ganze Phänomen der Auffafsbarkeit entrücken; so blieb man beim Bewufstsein, in dem dieser ganze Eliminationsprozefs vor sich geht, als einem Letzten stehen, indem man sich nicht nur der Forderung, mit den Erkenntnisorganen auch die Funktion derselben, das Erkennen, fallen zu lassen, entzog, sondern auch den sehr beachtenswerten Einwendungen der Gegner Trotz bot, die wir sogleich vorführen werden.

Mehrfach, so äufsert sich Çañkara an der Stelle, die uns beschäftigt, wird im Veda dem Prinzip der Weltschöpfung Erkenntnis zugeschrieben. So wenn es heifst: „Er beabsichtigte (*aikshata*): ich will vieles sein, will mich fortpflanzen" (Chând. 6,2,3); — „Er beabsichtigte: ich will Welten schaffen" (Ait. 1,1,1); — „Er fafste die Absicht, da schuf er den Odem" (Praçna 6,3.4); — „Der alles kennt, alles weifs" usw. (Mund. 1,1,9). — Hieraus folgt, dafs wir dem Brahman Allwissenheit, absolutes, unbeschränktes Wissen zuschreiben müssen, dafs es, wie eine spätere Stelle (3,2,16) erörtert, reine Geistigkeit (*caitanyam*) und nur diese ist. — Gegen diese Bestimmung erheben nun die Sāñkhya's folgende Einwendungen:

Erster Einwand: ein ewiges Erkennen des Brahman würde seine Freiheit in bezug auf die Tätigkeit des Erkennens aufheben (p. 95,1). — Hierauf erwidert Çañkara: zunächst ist festzuhalten, dafs nur ein ewig aktuelles, nicht ein potentielles Erkennen (wie die Sāñkhya's es dem *sattva-guṇa* ihrer Urmaterie zuschreiben) der Forderung der Allwissenheit Genüge leistet.[71] Ein solches Erkennen hebt die Freiheit des Brahman nicht auf; denn auch bei der Sonne, obgleich sie

[71] p. 95,10. Die Stelle scheint verderbt; geholfen wäre, wenn man lesen dürfte: *kathaṃ nitya-jñāna-akriyatve asarvajñatva-hānir*, wodurch das Folgende Zusammenhang gewinnt.

fortwährend Wärme und Licht spendet, sagen wir „sie wärmt“, „sie leuchtet“ und bezeichnen dadurch, dafs sie es aus sich selbst, aus freien Stücken tut [p. 95,16; d. h. wohl: das Befolgen der Gesetze seiner eigenen Natur hebt die Freiheit eines Wesens nicht auf].

Zweiter Einwand: ein Erkennen ist nur möglich, wenn ein Objekt (*karman*, wörtlich: „ein Produkt“, im Gegensatze zu *karaṇam*, Organ) der Erkenntnis da ist, welches vor der Schöpfung nicht der Fall war (p. 96,1). — Antwort: wie die Sonne auch scheint, ohne dafs etwas da ist, was sie bescheint, so würde das Brahman auch erkennen ohne Objekt der Erkenntnis (vgl. p. 649,10). Ein solches nun ist aber vorhanden, und zwar auch vor der Schöpfung. Welches ist dieses vorweltliche Objekt? — Es sind (p. 96,6) „die weder als Wesenheiten noch als das Gegenteil definierbaren, nicht entfalteten, „zur Entfaltung drängenden (*avyâkrite, vyâcikîrshite*) Namen „und Gestalten“ der Welt [welche, wie wir S. 75 sahen, als die Vedaworte vor der Schöpfung dem Geiste des Schöpfers vorschweben].

Dritter Einwand: eine Erkenntnis kann nicht stattfinden ohne Organe des Erkennens, Leib, Sinne usw. (p. 93,4. 96,11). — Antwort: weil dem Brahman das Erkennen, wie der Sonne das Leuchten, als ewige Naturbestimmtheit einwohnt, deshalb bedarf es zu demselben keiner Organe, wie die individuelle Seele (p. 97,1), welche, wie p. 98 vorläufig ausgeführt wird, nur das durch die Bestimmungen (*upâdhi*) wie Leib usw. eingeschränkte Brahman selbst und daher nur für den Standpunkt des Nichtwissens von ihm verschieden ist (vgl. S. 60 fg.). Die individuelle Seele ist (p. 100–101) das Selbst des Brahman, und Brahman ist das Selbst der individuellen Seele: denn von Brahman heifst es: (Chând. 6,3,2) „diese Gottheit beabsichtigte: wohlan! ich will in diese drei „Gottheiten [Feuer, Wasser, Erde] mit diesem lebendigen „Selbste eingehen!“ und wiederum heifst es: (Chând. 6,8,7) „dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist „die Seele (das Selbst), das bist du, o Çvetaketu!“ — Das Selbst bedeutet die eigene Natur; ein Geistiges, wie die individuelle Seele, kann nicht als eigene Natur ein Ungeistiges

haben (p. 100,18. 104,9). — Auf diesen Satz, welcher unsern Autoren als unzweifelhaft feststeht, stützen sie sich, wenn sie weiter, zum Beweise der Geistigkeit des Seienden oder der Gottheit, auf zwei Phänomene verweisen, auf das der Erlösung und das des Tiefschlafes. Erlösung ist ein Stehen in Brahman (p. 102,8); da sie anderseits nur ein Zum-Bewufstsein-kommen des eigenen Selbstes ist (p. 103,7), so folgt, dafs Brahman eben dieses Selbst und somit ein Geistiges ist. Wie die Erlösung eine ewige, so ist der tiefe, traumlose Schlaf nach der Schrift (Chând. 6,8,1) eine vorübergehende Vereinigung mit dem Seienden, d. h. mit Brahman, der Ursache der Welt (p. 109,2); das Wort „er schläft" *(svapiti)* bedeutet aber „er ist eingegangen in sich" *(svam apîta)*; ein Geistiges, wie die individuelle Seele, kann nicht in ein Ungeistiges als in ihr eigenes Selbst eingehen (p. 108,10).

5. Brahman als Wonne.

Nach 1,1,12—19; vgl. 3,3,11—18.

Das Brahman ist der innerste Kern des Menschen. — Dieser Gedanke wird im zweiten Teile der Taittirîya-Upanishad veranschaulicht durch die (noch nicht bei Bâdarâyaṇa und Çaṅkara, wohl aber in dem spätern Vedântasâra eine grofse Rolle spielende) Theorie von den verschiedenen Schalen *(koça)*, mit denen unser Selbst umgeben ist, und durch welche wir durchzudringen haben, um zum Innersten unserer Natur und damit zu Brahman zu gelangen.

Nachdem Taitt. 2,1 kurz erwähnt worden, wie aus dem Âtman der Äther, aus diesem der Wind, aus diesem das Feuer, aus diesem das Wasser, aus diesem die Erde, aus dieser die Pflanzen, aus diesen die Nahrung, aus dieser das Sperma, aus diesem der Mensch hervorgegangen seien, heifst es weiter: dieser Mensch sei nahrungssaftartig *(annarasamaya)*, in diesem nahrungssaftartigen Selbste stecke, es erfüllend, ein anderes, das odemartige *(prâṇamaya)* Selbst, in diesem wieder ebenso das verstandartige *(manomaya)* Selbst, in diesem das erkenntnisartige *(vijñânamaya)* Selbst, in diesem endlich als innerstes das wonneartige *(ânandamaya)*

Selbst. An jedem dieser fünf hülsenartig ineinander steckenden Selbste werden unterschieden und spezifiziert (vielleicht, indem das Bild eines Vogels vorschwebt) der Kopf, die rechte und linke Seite (Flügel), der Rumpf und „das Unterteil (wörtlich: der Schwanz), das Fundament". Als diese Teile figurieren beim nahrungssaftartigen Selbste die Körperteile, beim odemartigen die Lebensodem nebst dem Äther (im Herzen) und der Erde, beim verstandartigen die vier Veden und die Upanishad's (*âdeça*), beim erkenntnisartigen Glaube, Wahrheit, Recht, Frömmigkeit (*yoga*) und Herrlichkeit; beim wonneartigen Selbste endlich heifst es entsprechend: „Liebe [wörtlich: Liebes] ist sein Haupt, Freude seine rechte Seite, „Freudigkeit seine linke Seite, Wonne sein Rumpf, Brahman „sein Unterleib, sein Fundament" (Taitt. 2,5).

An dieser Stelle ist, nach den Sûtra's des Bâdarâyaṇa und der sie begleitenden Auslegung, unter dem „wonneartigen Selbste" das Brahman zu verstehen, wie p. 116 aus dem Zusammenhang der Stelle und aus der häufigen Bezeichnung des Brahman als Wonne in der Taitt. Up. wie auch anderweitig (Bṛih. 3,9,28), endlich auch daraus, dafs es von allem das Innerste sei, erwiesen wird. Das Wort „wonneartig" bedeute hier nicht „aus Wonne gemacht", sondern bezeichne nur die Fülle der Wonne des Brahman (1,1,13 p. 117), welches die Quelle aller Wonne sei (1,1,14 p. 118). Weder die individuelle Seele (1,1,16–17 p. 119–120) noch die Urmaterie der Sâṅkhya's (1,1,18 p. 121) seien hier, nach dem ganzen Zusammenhange, zu verstehen; dazu komme, dafs die Vereinigung der individuellen Seele mit dem „Wonneartigen" gefordert werde (1,1,19 p. 121–122) in den Worten der Taitt. Up. 2,7: „Denn wenn einer in diesem Unsichtbaren, Unkörper„lichen, Unaussprechlichen, Unergründlichen [wörtlich: Boden„losen] den Frieden, den Standort findet, dann ist er zum „Frieden eingegangen; wenn er hingegen in ihm [wie in den „vier ersten, noch] eine Höhlung, ein Anderes annimmt [Kom„mentar: wenn er zwischen sich und ihm einen Unterschied „macht], dann hat er Unfrieden; es ist der Unfriede des, der „sich weise dünket."

In schroffem Widerspruche gegen diese (auch bei der

Wiederaufnahme des Gegenstandes 3,3,11–13 mafsgebende) Auffassung tritt nun aber am Schlusse unseres Abschnittes mit den Worten: „Hier aber ist folgendes zu bemerken“ (p. 122,9), eine andere Deutung der Upanishadstelle auf, erklärt die Auffassung des *-maya* als „bestehend aus“ und dann als „die Fülle habend“ für ebenso inkonsequent, als wenn man sein Futter nur halb verdaute[72], und weist dann eingehend nach, wie nicht unter dem „wonneartigen Selbste“, sondern erst unter dem, was als „sein Unterteil, sein Fundament“ bezeichnet werde, das Brahman verstanden werden dürfe; das wonneartige Selbst sei noch nicht der Kern, sondern erst die innerste Schale, deren wir demnach nicht vier, sondern fünf zu zählen hätten (p. 123,10: *annamaya-âdaya' ânandamaya-paryantâḥ pañca koçâḥ kalpyante*). Am Schlusse gibt der Vertreter dieser Meinung eine — allerdings äufserst gezwungene — Erklärung der Sûtra's in seinem Sinne.

Da beide Auffassungen darin übereinstimmen, als Wesen des Brahman die Wonne *(ânanda)* zu erkennen, so ist die beregte Differenz für unsern Zweck von keinem besondern Belang. Interessant aber ist es für den literarischen Charakter unseres Werkes, wie für die Geschichte des Vedânta, dafs hier in Çañkara's Kommentar zwei Meinungen einander gegenüberstehen, von denen, wie uns scheint, die erstere allein dem Texte der Upanishad und dem der Sûtra's des Bâdarâyaṇa entspricht, die letztere hingegen sowohl den unter Çañkara's Namen bekannten Kommentar zur Taittirîya-Upanishad als auch den Vedântasâra für sich hat, welcher gleichfalls das Wonneartige als blofse Schale auffafst (Vedântasâra, § 56, ed. Boehtl.) und somit fünf Schalen zählt, an denen er, mit Hereinziehung der drei Guṇa's der Sâñkhya-Philosophie, seine ganze Psychologie aufbaut.

Entweder nun rührt die letztere Auffassung von einem spätern Interpolator, nicht von Çañkara her, dem dann aber

[72] p. 122,13: *arddha-jaratîya-nyâyena*; ebenso p. 176,11: *na tatra arddha-jaratîyam* (so zu lesen) *labhyam*. Anders und sehr naiv erklärt es Govinda zur letztern Stelle: *arddham mukhamâtram, jaratyâ vṛiddhâyâḥ kâmayate, na angâni, iti, so 'yam arddhajaratîya-nyâyaḥ*.

auch der Kommentar zur Taittirîya-Upanishad abzusprechen wäre (vgl. in demselben p. 25,14 *sushumnâ* und oben Anm. 8); — oder sie ist die des Çañkara; im letztern Falle ließe sich annehmen, daß er die erste, zu den einzelnen Sûtra's gegebene Auffassung von einem frühern Kommentator abgeschrieben habe (eine Möglichkeit, die für den Charakter seines ganzen Werkes von großer Bedeutung wäre, vgl. Anm. 17. 45), oder auch man könnte denken, daß Çañkara hier mit Bâdarâyaṇa nicht übereinstimmt, demnach die Sûtra's zuerst im Sinne Bâdarâyaṇa's erklärt, dann aber diese Erklärung verwirft, um eine andere an ihre Stelle zu setzen, in deren Sinne er nun auch zum Schlusse die Sûtra's als die einmal rezipierte Autorität der Schule gegen die ursprüngliche Meinung derselben mit Bewußtsein umdeutete.

6 Brahman als das von allem Übel Freie.

Nach 1,1,20—21

Die Hymnen des Sâmaveda ruhen bekanntlich, mit wenigen Ausnahmen (S. 7), auf denen des Ṛigveda. An diesen Umstand knüpft der Verfasser der (zum Sâmaveda gehörigen) Chândogya-Upanishad an, um zu zeigen, wie auf kosmologischem und auf psychologischem Gebiete gewisse Phänomene auf andern beruhen, während hingegen das Brahman, welches symbolisch als der Mann in der Sonne und der Mann im Auge bezeichnet wird, über alles andere erhaben und von allem Übel frei ist.

Wie auf der Ṛic das Sâman beruht (so wird Chând. 1,6 ausgeführt), ebenso beruhen auf der Erde das Feuer, auf dem Luftraume der Wind, auf den Sternen der Mond, auf dem hellen Lichte der Sonne das Schwarze, ganz Dunkle an derselben (welches man, nach dem Scholiasten, bei sehr angespannter Betrachtung der Sonne erblickt; oder vielleicht: die Sonnenflecken?). „Aber der goldene Mann *(purusha)*, welcher „im Innern der Sonne gesehen wird mit goldnem Bart und „goldnem Haar, bis in die Nagelspitzen ganz von Golde, — „seine Augen sind wie die Blüten des Kapyâsa-Lotos, sein „Name ist «hoch» *(ud)*, denn hoch über allem Übel ist er;

„hoch hebt sich über alles Übel, wer solches weifs; — seine „Gesänge (? *geshṇau*) sind Ṛic und Sâman, darum [heifst es] „der Hoch-Gesang *(ud-gîtha)*, darum auch der Hoch-Sänger „*(ud-gâtar)*, denn er ist sein Sänger; die Welten, welche von „der [Sonne] aufwärts liegen, über die herrscht er und über „die Wünsche der Götter.“

Was hier auf kosmologischem *(adhidaivatam)*, dasselbe wird sodann auch auf psychologischem *(adhyâtmam)* Gebiete entwickelt. Wie auf der Ric das Sâman, so beruhen auf der Rede der Atem, auf dem Auge das Spiegelbild *(âtman)*, auf dem Ohre der Verstand, auf dem hellen Scheine im Auge das Schwarze, ganz Dunkle desselben. „Aber der Mann, welcher „im Innern des Auges gesehen wird, der ist diese Ric, dieses „Sâman, diese Preisrede, dieser Opferspruch, dieses Gebet „*(brahman)*. Die Gestalt, welche jener hat, die hat auch dieser, „jenes Gesänge sind auch seine Gesänge, jenes Name sein „Name; die Welten, welche von ihm abwärts liegen, über die „herrscht er und über die Wünsche der Menschen. Darum „die, welche hier zur Laute singen, die besingen ihn; des„wegen wird ihnen Gut zuteil.“

Hier, erklärt Çaṅkara, müsse man nicht etwa unter dem Mann in der Sonne und im Auge eine durch Wissenschaft und Werke erhobene Einzelseele verstehen (p. 130,3), sondern das Brahman; denn wenn ihm Gestalt und Standort beigelegt werde (p. 130,6. 9), und von Grenzen seiner Macht die Rede sei (p. 130,13), so geschehe dies alles nur zum Zwecke der Verehrung (p. 133,10. 13. 15), indem es sich hier um das attributhafte, nicht um das attributlose Brahman handele (p. 133,7). Auf Brahman allein passe, dafs er „hoch über allem Übel“ sei (p. 131,10) und dafs er, der allbeseelende, als der Gegenstand der geistlichen sowohl wie der weltlichen Gesänge bezeichnet werde (p. 132,1. 8). Denn von ihm heifse es in der Bhagavadgîtâ (10,41):

> „Alles, was mächtig ist und schön und üppig,
> „Das, wisse, ist ein Teil von meiner Kraft.“

Wohl aber müsse man diesen Sonnenpurusha unterscheiden von der in der Sonne verkörperten individuellen Seele (p. 134,2;

vgl. S. 69), denn so sage die Schrift: (Brih. 3,7,9) „Der, in „der Sonne wohnend, von der Sonne verschieden ist, den die „Sonne nicht kennt, dessen Leib die Sonne ist, der die Sonne „innerlich regiert, — der ist deine Seele, dein innerer Lenker, „dein Unsterbliches."

7. Brahman als kausalitätlos und leidlos.

Nach 3,3,35—36.

Ebenso wie *Kant* die theoretische Spekulation für unzulänglich erklärte und das menschliche Gemüt mit seinen Anforderungen von ihr ab auf den praktischen Weg verwies, ebenso schon *Yâjñavalkya* in einer höchst merkwürdigen Stelle der Brihadâraṇyaka-Upanishad 3,4—5, deren Besprechung wir aus 3,3,35—36 in den gegenwärtigen Zusammenhang herübernehmen.

(Brih. 3,4:) „Da befragte ihn Ushasta, der Abkömmling des „Çakra. «Yâjñavalkya», so sprach er, «das immanente, nicht „transſcendente Brahman, welches als Seele allem innerlich „ist, das sollst du mir erklären.» — «Es ist deine Seele, „welche allem innerlich ist.» — «Welche, o Yâjñavalkya, ist „allem innerlich?» — «Die durch den Einhauch einhaucht, „das ist deine Seele, die allem innerlich, die durch den Aus„hauch aushaucht, das ist deine Seele, die allem innerlich, die „durch den Zwischenhauch zwischenhaucht, das ist deine Seele, „die allem innerlich, die durch den Aufhauch aufhaucht, das „ist deine Seele, die allem innerlich, — dieses ist deine Seele, „die allem innerlich ist.» — Da sprach Ushasta, der Ab„kömmling des Çakra: «Damit ist nur darauf hingewiesen, „wie wenn einer sagte: das ist eine Kuh, das ist ein Pferd; „aber eben das immanente, nicht transſcendente Brahman, die „Seele, welche allem innerlich ist, die sollst du mir er„klären!» — «Es ist deine Seele, welche allem innerlich ist.» — „«Welche, o Yâjñavalkya, ist allem innerlich?» — «Nicht „sehen kannst du den Seher des Sehens, nicht hören kannst „du den Hörer des Hörens, nicht verstehen kannst du den „Versteher des Verstehens, nicht erkennen kannst du den „Erkenner des Erkennens. Er ist deine Seele, die allem

„innerlich ist. — Was von ihm verschieden. das ist leidvoll.»
„Da schwieg Ushasta, der Abkömmling des Cakra.“

(Bṛih. 3,5:) „Da befragte ihn Kahola, der Abkömmling des „Kushîtaka. «Yâjñavalkya», so sprach er, «eben das immanente, nicht transſcendente Brahman, welches als Seele allem „innerlich ist, das sollst du mir erklären.» — «Es ist deine „Seele, welche allem innerlich ist.» — «Welche, o Yâjñavalkya, „ist allem innerlich?» — «Diejenige, welche den Hunger und „den Durst, das Wehe und den Wahn, das Alter und den „Tod überschreitet. — Wahrlich, nachdem sie diese Seele „gefunden [Çaṅk.: erkannt] haben, stehen die Brahmanen ab „vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz „und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bettler; denn das Verlangen nach Kindern ist Verlangen nach „Besitz, und das Verlangen nach Besitz ist Verlangen nach „Welt; denn alle beide sind eitel Verlangen. — Darum, nachdem der Brahmane von sich abgetan die Gelahrtheit, so „verharre er in Kindlichkeit; nachdem er abgetan die Kindlichkeit und die Gelahrtheit, so wird er ein Schweiger (*Muni*); „nachdem er abgetan das Nichtschweigen und das Schweigen, „so wird er ein Brâhmaṇa. — Worin lebt dieser Brâhmaṇa? — „Darin, worin er lebet, wie es eben kommt. — Was von ihm „verschieden, das ist leidvoll.» — Da schwieg Kahola, der „Abkömmling des Kushîtaka.“

Die Bemerkungen des Çaṅkara zu dieser Stelle beschränken sich auf den Nachweis, daſs beide Abschnitte zur Einheit einer Vidyâ gehörig seien (vgl. S. 106), was sich aus dem gleichlautenden Anfange und Schlusse (p. 923,14), aus der Anknüpfung des zweiten Stückes durch die Partikel *eva*, „eben“ (p. 923,16), sowie auch daraus ergebe, daſs beide Male von der innern Seele gehandelt werde (p. 922,7), deren es nur eine gebe, nicht zwei (p. 922,9). Die Wiederholung geschehe wegen der Verschiedenheit der Unterweisung (p. 923,7): das eine Mal werde der Âtman als hinausliegend über Ursache und Wirkung (*kârya-kâraṇa-vyatirikta*), das andere Mal als hinausgeschritten über den Hunger und die übrigen Qualitäten des Saṃsâra (*açanâyâ-âdi-saṃsâra-dharma-atîta*) geschildert (p. 924,2. 3).

Dafs beide Abschnitte ein zusammengehöriges Ganze ausmachen, ist aus ihrem parallelen Bau evident; im übrigen mag ein Vergleich derselben lehren, ob wir oben, mit unserer Erinnerung an Kant, den Grundgedanken richtig getroffen haben. Das Brahman ist, so lehrt der erste Abschnitt, theoretisch unerkennbar: denn weil es bei allem Erkennen erkennendes Subjekt ist, kann es nie für uns Objekt der Erkenntnis werden. Das hiermit sich nicht zufrieden gebende und dieselbe Frage aufs neue aufwerfende Gemüt wird im zweiten Abschnitte darauf verwiesen, das Brahman praktisch zu ergreifen. Dies geschieht, indem man sich stufenweise von der Gelahrtheit (*pâṇḍityam*) zur kindlichen Einfalt (*bâlyam*, vgl. Ev. Matth. 18,3), von dieser zum Stande des *Muni*, von diesem zu dem des *Brâhmaṇa* [prägnant, wie Bṛih. 3,8,10. Chând. 4,1,7] erhebt, welcher auf Familie, Besitz und Weltlust verzichtet, weil dieselben von Brahman verschieden und mithin dem Leiden verfallen sind. —

Über das Wesen der genannten Stufen und speziell über den Begriff des Bâlyam kann man noch die Untersuchungen in 3,4,47–50 (p. 1034–1041) vergleichen, aus denen wir nur folgende schöne Smriti-Stelle anführen (p. 1041,8):

„Wen niemand kennt als hoch- noch tiefgeboren,
„Niemand als hochgelahrt noch ungelahrt,
„Niemand als bösen Wandels, guten Wandels,
„Der ist ein Brâhmana von rechter Art!
„Verborg'ner Pflichterfüllung ganz ergeben,
„In Unbekanntheit bring' er zu sein Leben;
„Als wär' er blind und taub und ohne Sinn,
„So ziehe durch die Welt der Weise hin."

X. Das Brahman als kosmisches Prinzip.

1. Das Brahman als Weltschöpfer.

Die Schöpfertätigkeit des Brahman ist eine der Grundvorstellungen über dasselbe, welche in den meisten von uns zu besprechenden Vedatexten wiederkehrt. Indem wir auf diese sowie auf die Untersuchungen in unserm kosmologischen Teile (Kap. XVI. XVII) verweisen, handeln wir hier nur einige Stellen ab, die sich anderswo nicht gut unterbringen lassen. Dieselben lehren uns Brahman von zwei Seiten kennen: a) als das die räumliche Ausdehnung der Wesen Bedingende (Brahman als *Âkâça*, d. i. „Äther“ oder „Raum“, worüber später), — b) als dasjenige, welches dieses räumlich Ausgedehnte erfüllt und beseelt (Brahman als *Prâna*, **d. i.** „Odem“ oder „Leben“).

a) Brahman als *Âkâça*, nach 1,1,22 und 1,3,41.

1. In der Chândogya-Up. 1,8–9 findet sich ein Dialog zwischen drei Männern, in welchem nach dem Ausgangspunkte *(gati)* geforscht wird, auf welchen das Sâman (Gesang) zurückgehe. Das Sâman, so heifst es im Verlaufe desselben, gehe zurück auf den Ton, der Ton auf den Odem, der Odem auf die Nahrung, die Nahrung auf das Wasser, das Wasser auf die himmlische Welt, diese aber habe als ihre Grundlage die irdische Welt. Aber auch die irdische Welt sei endlich und gehe zurück auf den Äther (oder Raum).

„Denn der Äther ist es, aus dem alle diese Wesen hervor-

„gehen, und in welchen sie wieder untergehen, der Äther ist „älter als sie alle, der Äther ist das höchste Ziel. Dieser „Allervortrefflichste ist der Udgîtha [Gesang des Sâman], er „ist der Unendliche."

Wenn es auch am nächsten liege, so bemerkt Çañkara zu 1,1,22, bei dem Worte Äther an das so benannte Element zu denken, so passe doch nicht auf dieses, sondern nur auf das Brahman was hier vom Äther ausgesagt werde (p. 136,5). Denn wenn auch die übrigen Wesen (Elemente) zunächst und unmittelbar aus dem Ätherelemente hervorgegangen seien, so heifse es doch hier, „alle Wesen", also auch der Äther, entstünden aus demjenigen und gingen zurück in das, was hier, wie häufig in der Schrift, bildlich der Äther genannt werde, nämlich das Brahman (p. 136,9). Auch könne nur dieses unter dem Ältesten verstanden werden (p. 136,11), nach der Schrift, welche es (Chând. 3,14,3) „älter (gröfser) als die „Erde, älter als den Luftraum, älter als den Himmel, älter „als diese Welten" nenne; und nur Brahman sei auch das höchste Ziel (p. 136,14), nach den Worten (Brih. 3,9,28, wo Çañkara mit den Mâdhyandina's *râter* liest):

„Brahman ist Wonne und Erkenntnis, des Opferspenders höchstes Ziel,
„Und des der absteht und erkennt."

2. Gegen Ende der Chândogya-Up. (8,14) findet sich ein merkwürdiger Spruch (vielleicht ein Segen für den ausscheidenden Schüler), welcher lautet:

„Der Äther ist es, welcher die Namen und Gestalten aus„einanderdehnt; worin diese beiden sind [oder: was in diesen „beiden ist], das ist das Brahman, das ist das Unsterbliche, „das ist die Seele. Ich gehe fort zur Halle des Herrn der „Schöpfung, zu seinem Hause [ich trete ein in die Welt]; ich „bin die Zierde der Brahmanen, die Zierde der Krieger, die „Zierde der Ansiedler; zur Zierde bin nachfolgend ich ge„langt; nicht möge ich, der Zierden Zier, eingehen in das „Graue, ohne Zähne, das ohne Zähne, Graue, Schleimige [in „den Mutterschofs zu neuer Geburt; oder: ins Greisenalter?]."

Auch an dieser Stelle ist, nach Çañkara zu 1,3,41, unter dem Äther das Brahman zu verstehen, hauptsächlich, weil er

von den Namen und Gestalten unterschieden wird[73], diese aber alles Erschaffene, alles was nicht Brahman selbst ist, in sich begreifen (p. 329.7).

b) Brahman als *Prâṇa*, nach 1,1.23

Zwischen den beiden großen Upanishad's, Bṛihadâraṇyaka, welche Studierenden des (weißen) Yajurveda, und Chândogya, welche solchen des Sâmaveda als Textbuch dient, bemerkt man vielfache, oft wörtliche Übereinstimmung, daneben aber gewisse Züge einer durchgehenden Polemik, welche sich unter anderm darin zeigt, daß Lehrer, welche in der einen Upanishad als oberste Autorität dastehen, in der andern eine untergeordnete Stellung einnehmen. So z. B. *Ushasta*, der Abkömmling des *Cakra*, dessen Wissen in Bṛih. 3,4 hinter das des Yâjñavalkya zurücktritt (vgl. oben S. 153), während er in Chând 1,10–11, allerdings unter dem Namen *Ushasti*[74], die erste Rolle spielt. In der Legende, die hier von ihm erzählt wird, erscheint er als gänzlich verarmt und bei aller Armut noch stolz, indem er bei einem Reichen Speise erbettelt, den dazu gebotenen Trank aber zurückweist, weil er Wasser zum Trinken auch ohne Betteln sich verschaffen könne. Weiter wird von ihm erzählt, wie er sich zu einem Opfer begibt und die dazu bestellten Priester durch seine Fragen in Verlegenheit setzt. Der das Opfer veranstaltende König wird auf ihn aufmerksam, und nachdem er seinen Namen gehört, überträgt er auf ihn die Funktionen der andern Priester. Jetzt ist an diesen die Reihe, den Ushasti zu examinieren, und die erste Frage in diesem Kolloquium lautet: „Welches ist die Gottheit, auf die sich der *Prastâva* (die Introduktion zum Gesange des Sâman) bezieht?" — Hierauf antwortet Ushasti (Chând. 1,11,5).

„Es ist das Leben (oder der Odem, *prâṇa*); denn alle diese

[73] p. 329.5 *antarâ* „verschieden", ebenso p. 454,12, wo es durch *anya* erklärt wird, während es der Komm. zu Chând. und allem Anscheine nach auch Bâdarâyaṇa 1,3,41 als „inwendig" auffaßt.

[74] Çank. nennt ihn auch wo er Bṛih. 3,4 zitiert *Ushasti* (p. 922,8).

„Wesen gehen in das Leben ein und zum Leben (*prâṇam*, „besser wohl: *prâṇâd*, aus dem Leben) entspringen sie.“

Hier ist, nach Çañkara, unter dem Leben nicht etwa die Lebenskraft zu verstehen, in welche, nach Çatap. 10.3,3,6, die Organe im Schlafe eingehen, und aus dem sie beim Erwachen wieder geboren werden, sondern das Brahman, weil nach den Textesworten nicht nur die Organe, sondern alle Wesen aus ihm hervorgehen und in dasselbe zurückkehren (p. 140,10); und wenn man einwenden wollte, dafs die andern beiden Antworten des Ushasti, als welche „die Sonne“ und „die Nahrung“ erfolgen, neben Brahman nicht passen (p. 139,13), so ist zu erwidern, dafs das auch gar nicht nötig ist (p. 141,5).

2. Brahman als Weltregierer.

a) Nach 1,3,39.

In der Kâṭhaka-Upanishad (6,1) wird die Welt mit dem *Açvattha*, dem indischen Feigenbaume, verglichen, dessen viele Zweige den wandernden Seelen, und dessen eine Wurzel dem einen Brahman im Himmel entsprechen. Als Wesen dieses Weltganzen aber wird das Brahman bezeichnet, auf dem alle Welten beruhen, und welches sie als Lebenshauch (*prâṇa*) durchdringt und regiert:

„Die Wurzel hoch und niederwärts die Zweige,
„Von alters her steht dieser Feigenbaum —
„Dies eben ist das Reine, dies das Brahman,
„Dies eben heifset das Unsterbliche.
„Auf dieses lehnen sich die Welten alle,
„Und dieses überschreitet keine je.
„Wahrlich dieses [die Welt] ist das [das Brahman]!

„Das Leben ist's, in dem die ganze Welt,
„Was immer ist, entsprungen, zitternd geht;
„Gar furchtbar ist es, ein gezückter Blitzstrahl,
„Wer dieses weifs, dem wird Unsterblichkeit.

„Aus Furcht vor diesem brennt das Feuer, aus Furcht vor ihm die Sonne brennt,
„Aus Furcht vor diesem rennen Indra und Vâyu und der Tod zu fünft.“

An dieser Stelle, sagt Çañkara, sei unter dem Leben (oder Hauch, *prâṇa*) nicht der fünffache Lebensodem (Kap. XXVII,4)

oder der Wind zu verstehen, sondern das Brahman, wie aus dem Zusammenhang erhelle (p. 324,7). Auf dieses allein passe die Stelle von dem Zittern der ganzen Welt (p. 325,2) sowie das Wort vom Blitzstrahle; „denn gleichwie der Mensch denkt: „«der gezückte Blitzstrahl könnte mein Haupt treffen, wenn „ich seine [Indra's?] Gebote nicht erfülle», und von dieser „[und ähnlicher] Furcht gezwungen den Befehl eines Königs „usw. vollzieht, so vollzieht diese ganze Welt, das Feuer, „der Wind, die Sonne usw. aus Furcht[75] vor dem Brah„man mit Notwendigkeit die ihr zukommende Verrichtung" (p. 325,11). Auch sei es, so fährt Çaṅkara fort, nur die Erkenntnis des Brahman, durch welche uns die Unsterblichkeit werde (p. 326,2), denn so sage die Schrift (Çvet. 3,8 = Vaj. S. 31,18; vgl. Taitt. âr. 3,13,1):

„Wer ihn erkannt hat, übersteigt den Tod,
„Nicht gibt es einen andern Weg zum Gehen."

Wie die letzten Worte zeigen, haben wir unter Unsterblichkeit *(amṛitatvam)* bei den Indern nicht sowohl den okzidentalischen Begriff einer Unzerstörbarkeit durch den Tod zu verstehen, als vielmehr die Befreiung von der Notwendigkeit, wieder und immer wieder zu sterben.

b) Nach 1,2,18–20.

In der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad wird *Yâjñavalkya* von *Uddâlaka*, dem Sohne des *Aruṇa* (dem Vater und Belehrer des *Çvetaketu*, in Chând. VI, vgl. Kap. XX, 2), gefragt nach „dem innern Lenker *(antaryâmin)*, der diese Welt und die „andere Welt und alle Wesen innerlich regiert", und antwortet darauf (Bṛih. 3,7,3):

„Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, „den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die „Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, dein innerer Lenker, „dein Unsterbliches."

[75] Vgl. Psalm 104,7 und das Herakliteische: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν.

Dasselbe, was hier von der Erde gesagt ist, wird weiter, unter stereotyper Wiederkehr derselben Formel, übertragen auf das Wasser, das Feuer, den Luftraum, den Wind, den Himmel, die Sonne, die Himmelsgegenden, Mond und Sterne, den Äther, die Finsternis, das Licht; sodann auf alle Wesen; sodann auf den Odem, die Rede, das Auge, das Ohr, den Verstand, die Haut, die Erkenntnis [nach der *Kâṇva-*, „das Selbst“ nach der *Mâdhyandina*-Rezension] und den Samen. — Zum Schlusse heifst es (3,7,23):

„Er ist sehend, nicht gesehen, hörend, nicht gehört, ver- „stehend, nicht verstanden, erkennend, nicht erkannt; nicht „gibt es aufser ihm einen Sehenden, einen Hörenden, einen „Verstehenden, einen Erkennenden; er ist deine Seele, dein „innerer Lenker, dein Unsterbliches; — was von ihm ver- „schieden, das ist leidvoll.“

Hier ist, wie Çañkara zeigt, unter dem „innern Lenker“ der höchste Âtman zu verstehen; denn seine Eigenschaft ist es, alles Entstandene von innen heraus zu regieren, wozu er die Macht hat, weil er die Ursache von allem Entstandenen ist (p. 195,13), und wobei er sich der Organe der betreffenden Wesen bedient (p. 196,7). Dafs er von den Wesen verschieden ist, geht daraus hervor, dafs diese ihn nicht kennen: denn sich selbst kennen die Wesen, indem z. B. die Gottheit Erde weifs: „Ich bin die Erde“ (p. 196,4). — An die Urmaterie der Sâñkhya's ist nicht zu denken, weil auf diese zwar pafst, dafs er „nicht gesehen“ usw., nicht aber, dafs er „sehend“ usw. genannt wird (p. 197,5). — Ebenso wenig kann die individuelle Seele gemeint sein, weil diese unter dem von ihm Regierten mit aufgezählt wird an der Stelle, wo die *Kâṇva*'s „die Erkenntnis“, die *Mâdhyandina*'s „das Selbst“ lesen. Beides bedeutet die individuelle Seele (p. 198,7). Übrigens ist die Unterscheidung zwischen Brahman und der individuellen Seele nicht im höchsten Sinne real, sondern nur das Werk der *Avidyâ*, welche die höchste Seele mittels der Bestimmungen (*upâdhi*) als individuelle Seele auffafst (p. 199,5), und auf welcher die Scheidung von Subjekt und Objekt, die empirischen Erkenntnismittel, der Saṃsâra und der vedische Gesetzes-

kanon beruhen (p. 199,9). In Wahrheit gibt es nur eine innere Seele und nicht zwei (p. 199,7).

3. Brahman als Weltvernichter.

Nach 1,2,9—10.

In der Kâṭhaka-Upanishad heifst es (2,24-25):

„Nicht wer nicht abläfst von der Freveltat,
„Nicht wer unruhig ist und ungesammelt,
„Nicht wer im Herzen ohne Frieden ist,
„Kann durch Erkenntnis jenen Geist erlangen,
„Der Krieger und Brahmanen ifst wie Brot,
„Das mit des Todes Brühe er begiefst; —
„Wer ist der Mann, der weifs, wo dieser ist?“

Von den drei Gegenständen, sagt Çañkara, über welche die Kâṭhaka-Upanishad handelt, dem Feuer, der individuellen und der höchsten Seele, kann hier unter dem, der ifst, nur die letztere verstanden werden. Allerdings frifst auch das Feuer; allerdings heifst es von der individuellen Seele (Muṇḍ. 3,1,1): „Der eine ifst die süfse Beere“, und die folgenden Worte „der andre schaut, nicht essend, zu“, beziehen sich auf die höchste Seele (vgl. darüber S. 184); aber dies ist von dem Genufs der Frucht der Werke zu verstehen, welcher nur der individuellen, nicht der höchsten Seele zukommt (p. 178,13). An unserer Stelle hingegen ist von dem Verschlingen alles Beweglichen [Menschen und Tiere] und Unbeweglichen [Pflanzen] die Rede, wofür Brahmanen und Krieger, als das Edelste, beispielshalber angeführt werden (p. 178,11). Dieses Verschlingen alles Lebendigen, nachdem es mit der Brühe des Todes übergossen worden, kommt nur dem Brahman in seiner Eigenschaft als Weltvernichter zu (p. 178,7).

XI. Das Brahman als kosmisches und zugleich als psychisches Prinzip.

Brahman ist identisch mit der Seele; — die Kraft, die alle Welten schafft und erhält, das ewige Prinzip alles Seins wohnt ganz und ungeteilt in einem jeden unter uns. Diese über alle Begriffe grofse und bewunderungswürdige Lehre des Vedânta (vgl. Ev. Joh. 14,20 Gal. 4,19. 2,20) spricht sich in einer weitern Reihe der von Bâdarâyaṇa herangezogenen Vedatexte aus, die wir in diesem Kapitel zusammenfassen.

1. Brahman als das sehr Kleine und sehr Grofse.

a) Nach 1,2,1—8.

Der Abschnitt Chând. 3,14 (vgl. Çatap. Br. 10,6,3) enthält die viel zitierte „Lehre des Çâṇḍilya" *(Çâṇḍilya-vidyâ)*, welche lautet wie folgt:

„Gewifslich, dieses Weltall ist Brahman; als *Tajjalân* [in „ihm werdend, vergehend, atmend] soll man es ehren in der „Stille."

„Fürwahr, aus Willen *(kratu)* ist der Mensch gebildet; „wie sein Wille ist in dieser Welt, danach wird der Mensch, „wenn er dahingeschieden ist; darum möge man trachten nach „[gutem] Willen."[76]

---

[76] *kratu* wird p. 168,1 erklärt durch *saṃkalpa, dhyânam,* im Kommentar zu Chând. 3,14,1 durch *niçcaya*, *adhyavasâya*, *avicala pratyaya*, zu Bṛih. 4,4,5 durch *adhyavasâya*, *niçcayo yad-anantarâ kriyâ pravartate*;

„Geist ist sein Stoff, Leben sein Leib, Licht seine Gestalt; „sein Ratschlufs ist Wahrheit, sein Selbst die Unendlichkeit „[wörtlich: der Äther]; allwirkend ist er, allwünschend, all„riechend, allschmeckend, das All umfassend, schweigend, un„bekümmert: — dieser ist meine Seele *(âtman)* im innern „Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senf„korn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern; — dieser „ist meine Seele im innern Herzen, gröfser als die Erde, „gröfser als der Luftraum, gröfser als der Himmel, gröfser „als diese Welten. — Der Allwirkende, Allwünschende, All„riechende, Allschmeckende, das All Umfassende, Schweigende, „Unbekümmerte, dieser ist meine Seele im innern Herzen, „dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier ab„scheidend, eingehen. — Wem dieses ward, fürwahr, der „zweifelt nicht!"

„Also sprach Çâṇḍilya, Çâṇḍilya."

An dieser Stelle ist, wie Çañkara weitläufig auseinandersetzt, von dem höchsten Âtman die Rede, als dessen Wesen der Äther bezeichnet wird, weil er, wie dieser, allgegenwärtig ist (p. 170,12). Weil er das Wesen von allem ist, deswegen können ihm auch die der individuellen Seele zukommenden Qualitäten, Geist *(manas)*, Leben usw., zugeschrieben werden (p. 171,2), wie denn die Schrift sogar sagt (Çvet. 4,3 = A. V. 10,8,27):

„Du bist das Weib, du bist der Mann, das Mädchen und der Knabe,
„Geboren, wächst du allerwärts, du wankst als Greis am Stabe,"

was sich auf das Brahman bezieht (p. 171,3). Sofern dieses nämlich als attributhaft *(saguṇam)* vorgestellt wird, können ihm solche individuellen Eigenschaften wie Wunsch, Odem usw. zugeschrieben werden, während es von dem attributlosen Brahman (in der S. 142 angeführten Stelle) heifst: „der odemlose, wünschelose, reine" (p. 171,7). Obwohl an unserer Stelle vom Brahman gesagt wird, dafs es auch im Leibe sei, so ist doch

vgl. Bṛih. 4,4,5: „Der Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde „*(kâma)*; je nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Wille *(kratu)*, „je nachdem sein Wille ist, danach tut er das Werk *(karman)*, je nach„dem er das Werk tut, danach ergehet es ihm."

darum nicht die individuelle Seele zu verstehen, welche sich vom Brahman dadurch unterscheidet, dafs sie **nur** im Leibe ist (p. 172,6). Beide werden auseinandergehalten an unserer Stelle durch die Worte: „zu ihm werde ich eingehen" (p. 172,12), sowie in der Parallelstelle Çatap. Br. 10,6,3,2, wo in den Worten „so wohnt dieser goldige Geist in der innern Seele" die höchste Seele im Nominativ, die individuelle im Lokativ steht (p. 173,5); ebenso auch in der Smṛitistelle Bhag. G. 18,61. Allerdings existiert eigentlich nur die höchste Seele, welche nur von dem Nichtwissenden als eingeschränkt durch die Bestimmungen: Leib, Sinne, Manas und Buddhi, und somit als individuelle Seele aufgefafst wird, ähnlich wie der Raum in den Gefäfsen, durch die Bestimmungen [der Gefäfswände] eingeschränkt, von dem allgemeinen Weltraume scheinbar verschieden ist. Doch dauert die Täuschung nur so lange, bis durch das „*tat tvam asi*" die Identität mit der höchsten Seele erkannt ist, wodurch der ganze Standpunkt des praktischen Lebens mit Bindung und [sie aufhebender] Lösung sein Ende erreicht (p. 173,16). — Der Einwand, dafs das menschliche Herz eine zu enge Behausung sei für das höchste Brahman, ist nicht statthaft; was an einem einzelnen Orte ist, kann nicht überall sein, aber was überall ist, kann auch an einem einzelnen Orte sein (vgl. p. 1060,2: die Seele ist Gott, aber Gott ist nicht die Seele); wer Herr über die ganze Erde ist, der ist auch Herr über die Stadt *Ayodhyâ* (p. 174,12). Wie daher der Raum auch in einem Nadelöhre ist, so ist Brahman auch im Herzen (p. 175,2), und wird gerade dort aufgezeigt, um ihn bemerkbar zu machen, ähnlich wie Vishṇu in einem Çâlagrâmasteine (p. 174,16; derselbe Vergleich p. 188,12. 253,12; vgl. 860,10. 1058,13. 1065,12. 1059,6). Wer hier einwenden wollte, dafs das Brahman, wenn es in den verschiedenen Herzen wohnt, wie Papageien in verschiedenen Käfigen, selbst ein vielfaches oder zerteiltes sein müsse, der ist daran zu erinnern, dafs die Verhältnisse, von denen hier die Rede ist, keine Realität im höchsten Sinne haben (p. 175,5). Hierin liegt auch die Antwort auf die Einwendung, dafs Brahman, wenn er im Herzen wohne, auch teil an Lust und Schmerz nehmen müsse: das ist ja gerade der

Unterschied zwischen der individuellen und der höchsten Seele, dafs jene der Täter von Recht und Unrecht, der Geniefser von Lust und Schmerz ist (p. 176,2), diese hingegen von allem Übel frei ist und, obgleich beim Leiden gegenwärtig, so wenig mitleidet, wie der Raum mitbrennt, wenn die ihn füllenden Körper brennen (p. 176,5). Allerdings lehrt die Schrift die Identität der individuellen Seele mit Brahman, aber für den, welcher diese Lehre ganz und nicht nur halb aufgefafst hat, hört mit dem Eintritt der vollen Erkenntnis auch das Geniefsen und Leiden der individuellen Seele auf (p. 176,12), indem beide nur auf falschem Wahne beruhen (p. 177,3).

b) Nach 1,3,24–25

In der Kâṭhaka-Upanishad (4,12–13) heifst es:

„Zollhoch an Länge findet mitten
„Im Leibe sich der Purusha,
„Der Herr des, das da war und sein wird
„Drum kommt ihm keine Furcht zu nah
„Wahrlich, dieses ist das.“

„Der Purusha, zollhoch an Länge,
„Wie eine Flamme ohne Rauch,
„Der Herr des, das da war und sein wird,
„Er ist es heut' und morgen auch.
„Wahrlich, dieses ist das.“

Hier, meint Çañkara, wo ein bestimmtes Mafs angegeben werde, liege es wohl am nächsten, an die individuelle Seele zu denken, von der die Smṛiti (Mahâbh. 3,16763) erzähle, dafs *Yama* (der Todesgott) sie dem *Satyavant* „zollhoch mit Gewalt aus dem Leibe herausgerissen habe“ (p. 276,8); indessen sei nicht sie, sondern das Brahman hier zu verstehen, sowohl weil es heifse: „Der Herr des, das da war und sein wird“, als auch wegen der [refrainartig und in gleicher Bedeutung wie das *tat tvam asi* in Chând. VI wiederkehrenden] Worte *etad vai tad*, „wahrlich dieses ist das“, d. h.: dieses [die Welt, die Seele] ist das Brahman, nach dem du vorher gefragt hast mit den Worten (Kâṭh 2,14):

„Vom Guten frei und frei vom Bösen, von Ursach' und von Wirkung frei,
„Frei vom Vergangnen und Zukunft'gen, — das sage mir, was dieses sei.“

Der Paramâtman erscheine hier begrenzt, ähnlich wie der unendliche Raum, wenn man sage: „der Raum in diesem Rohr ist eine Elle lang“ (p. 277,8); und zwar, weil es hier darauf ankomme, die Menschen auf ihn hinzuweisen (p. 278,1). Freilich sei der zollhohe Purusha zunächst die individuelle Seele, aber das sei ja eben der Zweck des Vedânta, wie einerseits das Wesen des Brahman, so anderseits seine Identität mit der Individualseele zu lehren (p. 279,2). Letzteres geschehe in der Kâthaka-Upanishad, wie zu ersehen sei aus ihren Schlufsworten (6,17):

„Zollhoch, als inn're Seele, weilet stets
„Der Purusha im Herz der Kreaturen;
„Ihn ziehe aus dem Leibe mit Bedacht,
„Wie aus dem Schilfgras einen Halm man auszieht,
„Ihn wisse als unsterblich, als das Reine.“

c) Nach 1,2,24–32.

Zu den Versuchen, Namen und Kultus der altvedischen Naturgötter im Sinne der Brahman-Religion umzudeuten, gehört die Lehre vom *Âtman vaiçvânara* in der Chândogya-Up. 5,11–24. — *Vaiçvânara* „der bei allen Menschen wohnende“ ist ursprünglich ein Beiwort des *Agni*, wird aber hier eine Bezeichnung des allbeseelenden Brahman, und dementsprechend tritt an die Stelle des dem *Agni* und durch ihn den Göttern dargebrachten Feueropfers (*agni-hotram*) eine sakramentale Ernährung des eigenen Leibes, in welchem Brahman wohnt.

Sechs reiche und gelehrte Brahmanen beschäftigen sich mit der Frage: „Was ist unsere Seele, was das Brahman?“ und wenden sich mit ihr an den König *Açvapati*, welcher, wenn er morgens aufsteht, sagen kann:

„In meinem Reiche ist kein Dieb, kein Geiziger, kein Trunkenbold,
„Kein Opferloser, Wissenloser, kein Buhle, keine Buhlerin.“

Er beginnt die Belehrung seiner Gäste, die ihn um Mitteilung der Lehre vom *Âtman vaiçvânara* bitten, damit, dafs er sie über ihre Vorstellungen vom *Âtman* befragt. Die Antworten lauten der Reihe nach der *Âtman* sei der Himmel,

die Sonne, der Wind, der Äther, das Wasser, die Erde. Nachdem der König auf die Unzulänglichkeit dieser Vorstellungen über den *Âtman* hingewiesen, indem der Himmel nur sein Haupt, die Sonne sein Auge, der Wind sein Odem, der Äther sein Rumpf, das Wasser sein Bauch, die Erde seine Füfse seien, spricht er zu allen sechsen: „gleichsam individuell „*(prithag iva)* wifst ihr alle den *Âtman vaiçvânara* und efst „ihr die Nahrung; wer aber diesen Âtman so, — als eine „Spanne lang — und als unmefsbar grofs[77] verehrt, der ifst „Nahrung in allen Welten, in allen Wesen, in allen Leibern." Nachdem dann weiter die obengenannten Teile der Natur unter mystischen Benennungen, sowie ferner das Opferbette, die Opferstreu und die drei Opferfeuer als Teile des *Âtman* bezeichnet worden, folgt eine Umdeutung, welche dem Feueropfer des Kultus die als Opfer für den *Âtman* aufgefafste Ernährung des Leibes substituiert; letztere wird in fünf Spenden zerlegt, durch welche die fünf Lebensodem und mittels derselben die fünf Sinnesorgane (das fünfte ist ausgefallen), fünf Paare von Naturgöttern und Naturelementen nebst allem, was ihrer Herrschaft unterliegt, und endlich die Person des Spenders gesättigt werden. „Wer dieses nicht wissend das Feuer„opfer darbringt, mit dem steht es, wie wenn man die Kohlen „wegschürt und in der Asche opfert; wer aber dieses also „wissend das Feueropfer [d. h. sein erwähntes Substitut] dar„bringt, der hat in allen Welten, in allen Wesen, in allen „Leibern geopfert. Wie die Rispe des Schilfrohrs, ins Feuer „gesteckt, verbrennt, so verbrennen alle Sünden dessen, der, „dieses also wissend, das Feueropfer vollbringt. Und gäbe „er, der solches weifs, die Überbleibsel selbst einem Caṇḍâla, „so hätte er [*asya*, vom Kommentator weniger passend mit „*âtmani vaiçvânare* verbunden] sie damit in dem *Âtman* „*vaiçvânara* geopfert. Dies besagt der Vers:

„Wie Kinder hungrig um die Mutter sitzen,
„So um das Feueropfer alle Wesen."

[77] *abhivimâna;* wie die verschiedenen Erklärungsversuche p. 223,3 beweisen, wufsten die Scholiasten selbst nicht mehr, was dieses Wort bedeutet. Obige, vom Pet. Wörterbuch nach der Etymologie aufgestellte Erklärung empfiehlt sich durch die Gewohnheit der Upanishad's, neben

Allerdings, so äufsert sich Çañkara, sind die Worte *âtman* und *vaiçvânara* vieldeutig. *Vaiçvânara* kann, wie Ṛigv. 10,88,12, das Feuer, oder, wie Ṛigv. 1,98,1, den Gott des Feuers, oder, wie Bṛih. 5,9,1, das Verdauungsfeuer im Leibe bedeuten; ebenso kann unter *Âtman* sowohl die individuelle wie die höchste Seele verstanden werden (p. 211–212). Hier ist indessen nur die letztere unter dem *Âtman vaiçvânara* zu verstehen, weil nur auf sie pafst, dafs der Himmel ihr Haupt usw., und sie zugleich die innere Seele sei (p. 213,1), und dafs die Sünden des, der sie wisse, verbrannt seien (p. 213,6); auch ist nur sie der Gegenstand der zu Anfang aufgeworfenen Frage (p. 213,7). An das Feuerelement kann nicht gedacht werden, weil sein Wesen auf das Brennen und Leuchten beschränkt ist (p. 217,4); an den Feuergott nicht, weil seine Macht von der des höchsten Gottes abhängig ist (p. 217,7). Auch das Verdauungsfeuer kann nicht als solches gemeint sein, wegen der Bezeichnung, dafs der Himmel sein Haupt sei (p. 216,2), und weil in der Parallelstelle Çatap. Br. 10,6,1,11 der *Âtman vaiçvânara* als „der *Purusha* (Geist) im Innern des *Purusha* (Menschen)" bezeichnet wird (p. 216,6). — Daher ist der höchste Âtman hier zu verstehen, sei es unter der Bestimmung oder unter dem Symbol des Verdauungsfeuers (p. 215,13. 217,10), sei es, mit *Jaimini*, geradezu und ohne Symbol. Er heifst *Vaiçvânara*, was gleichbedeutend mit *Viçvânara* ist, wie *Râkshasa* mit *Rakshas*, *Vâyasa* mit *Vayas* (p. 219,3), weil er allen Menschen gemeinsam ist, oder alle Menschen ihm gemeinsam sind (p. 219,1), sofern er sie alle beseelt. Warum er „eine Spanne lang" genannt werde, darüber sind die Vedântalehrer sich nicht einig; *Âçmarathya* glaubt, es geschehe, um auf das Herz als den Ort seiner Wahrnehmung hinzuweisen (p. 219,11), *Bâdari*, weil er Gegenstand der Erinnerung für das *Manas* sei, welches in dem eine Spanne grofsen Herzen wohne (p. 220,2); *Jaimini*, weil es auf ihn zutreffe, dafs er eine Spanne grofs sei, sofern Çatap. Br. 10,6,1, 10–11 in psychologischer Hinsicht *(adhyâtmam)* seine Teile

der Kleinheit die Gröfse des Brahman hervorzuheben. Vielleicht ist, wie Weber vermutet, *ativimâna* zu lesen.

mit denen des Angesichtes allegorisierend zusammengestellt werden (p. 221,1), wie denn die *Jâbâla*'s (Jâbâla-Up. 2, p. 438 fg., ed. Bibl. Ind.) als die Stätte, wo er throne, den Verbindungspunkt zwischen Nase und Augenbrauen angeben (p. 223,1).

b) Nach 1,3,14-18.

Nachdem im sechsten und siebenten Teile der Chândogya-Up. die esoterische Lehre dargelegt worden ist, so folgt zu Anfang des achten Teiles eine Art Anweisung für den Lehrer, wie er dem auf dem exoterischen Standpunkte stehenden Schüler entgegenzukommen habe. Dieselbe wird von Çankara in seinem Kommentare zur Chândogya-Up. mit folgenden Worten eingeleitet:

„Wenn auch das Brahman in der sechsten und siebenten „Lektion durch die Worte. «seiend ist es, Eines nur und „ohne Zweites» (Chând. 6,2,1) — «Seele nur ist diese ganze „Welt» (Chând. 7,25,2), als frei von räumlichen, zeitlichen „und andern Unterschieden erkannt worden ist, so ist doch „das Erkenntnisvermögen (*buddhi*) der langsamen Geister so „geartet, dafs es das Seiende als ein mit Unterschieden des „Raumes usw. behaftetes auffafst und nicht sofort zu einem „Verstehen der höchsten Realität gebracht werden kann. Da „nun ohne Erkenntnis des Brahman das Ziel des Menschen „nicht erreichbar ist, so mufs dasselbe, damit es erkannt „werde, in der Lotosblume des Herzens räumlich aufgezeigt „werden. Denn wenn auch die Wesenheit des Âtman das „Seiende bildet, wie es allein Objekt der universellen Erkennt-„nis und ohne Attribute ist, so ist es doch, da die langsamen „Geister seine Attributhaftigkeit fordern, auch als behaftet „mit den Attributen «Wahres wünschend» usw. zu lehren. „Wenn ferner auch die Brahmanwisser von Objekten des „Sinnesgenusses, wie Weibern u. dgl., von selbst abstehen, „so kann doch der durch wiederholten Sinnlichkeitsdienst in „verschiedenen Geburten erzeugte Durst (*trishṇâ*) nach Sinnes-„genüssen nicht mit einem Schlage zur Umkehr gebracht „werden, und daher sind die verschiedenen Mittel, wie Leben „als Brahmanenschüler [im Stande der Keuschheit] usw.

„in Anwendung zu bringen. Ferner: wenn auch für die „welche die Einheit des Âtman wissen, kein Hingehender „oder Hingehen oder Objekt, zu dem man hinginge, existiert „[vgl. S. 117], und vielmehr, nachdem die Ursache für das „Fortbestehen eines Restes des Nichtwissens usw. [in ihnen] „getilgt ist, die Erlösung nur ein Eingehen in das eigene „Selbst ist, vergleichbar dem Blitze im Luftraum, oder dem „Winde, der sich erhoben [vgl. Chând. 8,12,2, übersetzt S. 53], „oder dem Feuer, wenn das Holz verbrannt ist, so ist doch „für diejenigen, deren Verständnis von den Vorstellungen des „Hingehenden, Hingehens usw. durchtränkt ist, und welche „Brahman als räumlich im Herzen und mit Attributen be„haftet verehren, ein Hingehen zu ihm durch die Kopfader „(*mûrdhanyâ nâḍî*) zu lehren. Diesem Zwecke dient dieser „achte Teil. Denn ein von Raum, Attributen, Hingehen, Be„lohnung und Verschiedenheit freies, im höchsten Sinne seien„des, zweitloses Brahman scheint den langsamen Geistern so „gut wie ein Nichtseiendes zu sein. Darum denkt die Schrift: „,lafs sie nur erst auf der Fährte des Seienden sich befinden, „dann werde ich sie allmählich auch zur Erfassung des im „höchsten Sinne Seienden bringen.'"

Mit diesen Worten, in denen vielleicht klarer als irgendwo die Motive der exoterischen Lehre aufgedeckt werden, geht Çañkara über zur Besprechung der folgenden Stelle (Chândogya-Up. 8,1):

Der Meister spricht:

„Hier in dieser Brahmanstadt [dem Leibe] ist ein Haus, „eine kleine Lotosblume [das Herz]; inwendig darinnen ist „ein kleiner Raum; was in dem ist, das soll man erforschen, „das wahrlich soll man suchen zu erkennen."

Der Schüler spricht:

„Hier in dieser Brahmanstadt ist ein Haus, eine kleine „Lotosblume; inwendig darinnen ist ein kleiner Raum; was „ist denn dort, was man erforschen soll, was man soll suchen „zu erkennen?"

Der Meister spricht:

„Wahrlich, so grofs dieser Weltraum ist, so grofs ist „dieser Raum inwendig im Herzen; in ihm sind beide, der „Himmel und die Erde, beschlossen; beide, Feuer und Wind, „beide, Sonne und Mond, der Blitz und die Sterne und was „auf dieser Welt ist und was nicht auf ihr ist [das Vergangene und Zukünftige], das alles ist in ihm beschlossen."

Der Schüler spricht:

„Wenn alles dies in dieser Brahmanstadt beschlossen ist „und alle Wesen und alle Wünsche, — wenn sie nun das „Alter ereilt oder die Verwesung, was bleibt dann davon „übrig?"

Der Meister spricht:

„Dieses an uns altert mit dem Alter nicht; nicht wird es „von der Mordwaffe getroffen; das ist die wahrhafte Brahmanstadt, darin sind beschlossen die Wünsche; das ist das Selbst „(die Seele), das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod und „frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst; sein Wünschen ist wahrhaft, wahrhaft sein Ratschlufs."

„Denn gleichwie hienieden die Menschen, als geschähe es „auf Befehl, das Ziel verfolgen, danach ein jeder trachtet, „sei es ein Königreich, sei es ein Ackergut, und nur dafür „leben, — [so sind sie auch beim Trachten nach himmlischem „Lohne die Sklaven ihrer Wünsche:] und gleichwie hienieden „der Genufs, den man durch die Arbeit erworben hat, dahinschwindet, so schwindet auch im Jenseits der durch die „guten Werke erworbene Genufs dahin."

„Darum, wer von hinnen scheidet, ohne dafs er die Seele „erkannt hat und jene wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil „in allen Welten ein Leben in Unfreiheit; wer aber von „hinnen scheidet, nachdem er die Seele erkannt hat und jene „wahrhaften Wünsche, dem wird zuteil in allen Welten ein „Leben in Freiheit."

Wie der Zusammenhang dieser Stelle zeigt, wird der Nichtwissende unfrei genannt, weil er von seinen Wünschen ab-

hängig ist. Im Gegensatze zu dieser Heteronomie steht die Autonomie des Wissenden. Er ist frei, weil er den Âtman in sich weifs, der die Welt und mit ihr den Inbegriff aller Wünsche in sich befafst. Daher, wie im folgenden (Chând. 8,2) des weitern ausgeführt wird, der Wissende in sich die Erfüllung aller Wünsche trägt und geniefst. Mag er begehren nach dem Verkehre mit Abgeschiedenen, mit Vätern, Müttern, Brüdern, Schwestern, Freunden, mag sein Sinn nach Wohlgerüchen und Kränzen, nach Speise und Trank, nach Gesang und Musik oder nach Weibern verlangen, — „welches Ziel „er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet „ihm auf seinen Wunsch und wird ihm zuteil, des ist er „fröhlich.“

Im Gegensatze zu der Nichtigkeit aller von aufsen an den Menschen herangebrachten Befriedigung, werden die Wünsche dessen, der sich seines Ich's als des Inbegriffes alles Seienden bewufst geworden ist, „wahrhaft“ oder „real“ *(satya)* genannt. Eigentlich gilt dies von allen Menschen, nur dafs dieselben, mit Ausnahme des Wissenden, sich dessen nicht bewufst werden, indem ihre wahrhaften Wünsche mit Unwahrheit, d. h. mit der Aufsenwelt und dem Trachten nach ihr „zugedeckt“ sind, wie das Folgende tiefsinnig entwickelt.

„Diese wahrhaften Wünsche sind [bei dem Nichtwissenden] „mit Unwahrheit zugedeckt. Sie sind in Wahrheit da, aber „die Unwahrheit ist über sie gedeckt; und wenn einer der „Seinigen von hier abscheidet, so siehet ihn hier der Mensch „nicht mehr. Aber [in Wahrheit ist es so, dafs er] alle die „Seinigen, welche hier leben, und diejenigen, welche dahin„geschieden sind, und was er sonst ersehnt und nicht erlangt, „— alles das findet er, wenn er hierher [ins eigene Herz] „geht; denn hier sind diese seine wahren Wünsche, welche „die Unwahrheit zudeckt. — Aber gleichwie einen verborge„nen Goldschatz wer die Stelle nicht weifs nicht findet, ob „er wohl immer wieder darüber hingehet, ebenso finden alle „diese Kreaturen diese Brahmanwelt nicht, obwohl sie tag„täglich [im tiefen Schlafe] in sie eingehen; denn durch die „Unwahrheit werden sie abgedrängt. — Wahrlich, dieser „Âtman ist im Herzen! Und dieses ist seine Auslegung:

„*hṛidi ayam* (im Herzen ist er), darum heifst es *hṛidayam* „(das Herz). Wahrlich, wer solches weifs, der geht tagtäg„lich ein in die himmlische Welt. — Und was diese Voll„beruhigung (*samprasâda*) ist, die erhebt sich aus diesem „Leibe, steigt empor zu dem höchsten Lichte und tritt her„vor in ihrer eigenen Gestalt; das ist die Seele, — so sprach „der Meister, — das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, „das ist das Brahman.“

Im folgenden wird Brahman mit bezug auf seinen Namen *Satyam* (das Reale) in etymologisierender Deutung desselben erklärt als dasjenige, was das Sterbliche und Unsterbliche zusammenbindet; dann aber wiederum als die Brücke, welche beides auseinanderhält (das Verbindende ist zugleich das Trennende): „Der Âtman, der ist die Brücke, welche diese Wel„ten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen. Diese Brücke „überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, nicht „der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch böses „Werk, alle Sünden kehren vor ihr um, denn sündlos ist diese „Brahmanwelt. Darum fürwahr, wer diese Brücke überschrit„ten hat als ein Blinder, der wird sehend, als ein Verwun„deter, der wird heil, als ein Kranker, der wird gesund. „Darum fürwahr auch die Nacht, wenn sie über diese Brücke „gehet, wandelt sich in Tag, denn einmal für immer licht ist „diese Brahmanwelt.“

Nachdem dann weiterhin verschiedene Obliegenheiten des Brahmanen (Opfer, Spende, die grofse Somafeier, Schweigen, Fasten und Einsiedlerleben) im Sinne der zum Brahmaloka führenden Brahmavidyâ und der mit ihr verbundenen Entsagung (*brahmacâryam = stri-vishaya-tṛishṇâ-tyâga*) etymologisch umgedeutet worden, folgt zum Schlusse des Abschnittes die von Çankara in der Einleitung desselben als blofs propädeutisch bezeichnete Lehre vom Hingehen der Seele des als *Saguṇa-vid* (exoterisch wissend) Sterbenden zu Brahman durch die Kopfader und die Sonne, welche beide durch einen Sonnenstrahl wie zwei Städte durch eine Landstrafse miteinander verbunden sind. Weiteres hierüber in unserm letzten Teile (Kap. XXXIX. 2).

Man könnte denken, so äufsert sich Çañkara im Kommen-

tare zu den Brahmasûtra's über diese Stelle, unter dem „kleinen Raume" in der Lotosblume des Herzens sei der eigentlich so genannte Raum zu verstehen (p. 249,12), oder auch die individuelle Seele, weil dieser die „Brahmanstadt", d. h. der Leib, angehöre, indem sie ihn sich durch ihre Werke (in einem frühern Dasein) erworben habe (p. 250,6), weil das Herz gewöhnlich für den Sitz des *Manas* gelte, dieses aber eine Bestimmung von ihr sei (p. 250,9), weil sie Çvet. 5,8 „einer Ahle Spitze grofs" genannt werde (p. 250,10), oder weil von dem Raume das, was darin sei, d. h. von der individuellen die höchste Seele noch unterschieden werde (p. 250,13). — Aber an den natürlichen Raum ist hier nicht zu denken, weil auf ihn die Gleichsetzung des Raumes im Herzen mit dem Weltraume nicht zutrifft (p. 251,10), und ebenso wenig trifft sie zu auf die durch die Bestimmungen eingeschränkte individuelle Seele (p. 253,2). Vielmehr weist alles darauf hin, unter dem kleinen Raume im Herzen geradezu die höchste Seele zu verstehen. Die Bezeichnung Gottes als Raum (Äther) ist ja auch sonst üblich (p. 258,11), während sie bei der individuellen Seele nie vorkommt (p. 258,15). Zwar wird Gott auch wohl „gröfser als der Raum" (Çatap. Br. 10,6,3,2) genannt (p. 252,4), hier aber kam es nur darauf an, seine Gröfse im Weltall im Gegensatze zu seiner Kleine im Herzen zu betonen (p. 252,6). Auf ihn nur pafst, dafs er sündlos, ohne Alter, Tod usw. genannt wird (p. 252,9), und die Brahmanstadt, der Leib, ist allerdings die Stätte seiner Wahrnehmbarkeit (p. 253,9), in welchem Sinne er (Praçna 5,5. Bṛih. 2,5,18) der *purusha puriçaya* heifst (p. 253,10); von ihm auch können nur gelten die Verheifsungen, die an seine Erkenntnis in unserer Stelle geknüpft werden (p. 254,5). Was aber die spitzfindige Äufserung des Gegners betrifft, dafs nicht nach dem kleinen Raume, sondern nach dem, was in ihm sei, gefragt werde, so ist zu bemerken, dafs in ihm ja Himmel und Erde sind, dafs es sich aber nicht um diese, sondern eben um den kleinen Raum selbst handelt (p. 254,14). Auf Brahman weist uns auch die Äufserung hin, dafs alle Wesen tagtäglich in die Brahmanwelt gehen, nämlich im tiefen Schlafe; wer in diesem sich befindet, von dem sagt man

ja volkstümlich: „er ist bei Brahman“, ist *brahmîbhûta, brahmatâm gata* (p. 256,6). Die Brahmanwelt ist nicht „die Welt des Brahman“ als Volksgottes *(Kamalâsana)*, sondern „Brahman als Welt“, denn nur von letzterm kann man sagen, dafs man tagtäglich darein eingehe (p. 256,11). Auch die Bezeichnung als Brücke pafst nur auf das Brahman, welches die Welt und ihre Verhältnisse, wie Kasten, Âçrama's usw. auseinanderhält, damit sie nicht verfliefsen (p. 258,1). Hingegen bedeutet die Vollberuhigung *(samprasâda)* an unserer Stelle nicht den Zustand des Tiefschlafes, sondern die in dem Zustande befindliche und in ihm zum höchsten Brahman als zu hrer eigenen Natur eingehende individuelle Seele (p. 259,6); icht aber ist sie, wie schon bemerkt, unter dem Raume zu verstehen (p. 260,1).

2. Brahman als Freude *(kam)* und als Weite *(kham)*.

Nach 1,2,13—17.

Nicht trübe Askese kennzeichnet den Brahmanwisser, sondern das freudig hoffnungsvolle Bewufstsein der Einheit mit Gott. — Dieses scheint der Grundgedanke der *Upakosalavidyâ* zu sein in Chând. 4,10—15, wo dieselbe lautet wie folgt:

„Upakosala, der Sohn des Kamala, wohnte als Schüler „*(brahmacârin)* bei Satyakâma, dem Sohne der Jabâlâ [vgl. „Anm. 38]. Zwölf Jahre hatte er ihm seine Opferfeuer be„dient; da liefs er die andern Schüler ziehen, ihn aber wollte „er nicht ziehen lassen. Da sprach zu ihm sein Weib: «Der „Schüler härmt sich; er hat die Feuer wohl bedient; siehe zu, „dafs die Feuer nicht an dir vorbei zu ihm reden [Komm.: „dir übel nachreden], lehre ihm die Wissenschaft». — Er „aber wollte sie ihm nicht lehren, sondern zog über Land. „Da ward der Schüler krank und wollte nicht essen. Da „sprach das Weib des Lehrers zu ihm: «Ifs doch, Schüler; „warum issest du nicht?» — Er aber sprach: «Ach in dem „Menschen sind so vielerlei Lüste! Ich bin ganz voll Krank„heit; ich mag nicht essen». — Da sprachen die Feuer unter„einander: «Der Schüler härmt sich und hat uns doch wohl „bedienet. Wohlan! lafst uns ihm die Wissenschaft lehren!» —

„Und sie sprachen zu ihm: «Brahman ist Leben, Brahman „ist Freude, Brahman ist Weite.» — Er aber sprach: «Ich „weifs, dafs Brahman das Leben ist; aber die Freude und die „Weite, die weifs ich nicht.» — Sie aber sprachen: «Wahr- „lich, die Weite, das ist die Freude, und die Freude, das ist „die Weite.» Und sie legten ihm aus, wie da wäre Brahman „das Leben und der weite Raum.

„Da belehrte ihn das eine Feuer, das da heifset *Gârhapatya:* „«Die Erde, das Feuer, die Nahrung und die Sonne [sind „meine Gestalten]. Aber der Mann, den man in der Sonne „siehet, der bin ich, und ich bin er.» [Chor der Feuer:] „«Wer dieses [Feuer] also wissend verehrt, der wehret ab die „Übeltat, dem wird es weit, der kommt zu vollem Alter, „der lebet lange, dessen Stamm erlischt nicht, dem helfen wir „in dieser Welt und in jener Welt, wer dieses also wissend „verehrt.»

„Da belehrte ihn das andere Feuer, das da heifset *Anvâ-* „*hâryapacana:* «Das Wasser, die Weltgegenden, die Sterne „und der Mond [sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den „man im Monde siehet, der bin ich, und ich bin er.» [Chor „der Feuer:] «Wer dieses also wissend verehrt» usw.

„Da belehrte ihn das dritte Feuer, das da heifset *Âhava-* „*nîya:* «Der Odem, der Äther, der Himmel und der Blitz „[sind meine Gestalten]. Aber der Mann, den man in dem „Blitze siehet, der bin ich, und ich bin er.» [Chor der Feuer:] „«Wer dieses also wissend verehrt», usw.

„Und sie sprachen zu ihm: «Nun weifst du, Upakosala, „o Teurer, die Lehre von uns und die Lehre vom Âtman. „Den Weg zu ihm aber wird dir der Lehrer zeigen.

„Als nun sein Lehrer wiederkam, da sprach zu ihm der „Lehrer: «Upakosala!» — Und er antwortete und sprach: „«Herr Lehrer!» — Er aber sprach: «Dein Angesicht er- „glänzt, mein Lieber, wie eines, der das Brahman kennt. „Wer hat dich belehrt?» — Und er verstellete sich und sprach: „«Wer sollte mich belehrt haben? diese hier freilich sehen so „aus und auch anders aus;» so sprach er und wies auf die „Feuer. — «Was haben sie dir gesagt, mein Lieber?» — „Und er antwortete ihm: «So und so.» — Da sprach der

„Lehrer: «Sie haben dir nur seine Wohnstätten gesagt; ich „aber will dir es selbst sagen; wie an dem Blatte der Lotos-„blüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse Tat an „dem, der solches weifs.» — Und er sprach: «Der Herr „Lehrer wolle es mir sagen!» — Und er sprach zu ihm: „«Der Mann, den man in dem Auge siehet, der ist der Ât-„man, so sprach er, der ist das Unsterbliche, das Furchtlose, „der ist das Brahman. Darum auch, wenn Fett oder Wasser „ins Auge kommt, so fliefset es ab nach den Rändern. Ihn „nennet man den Liebeshort, denn er ist ein Hort alles „Lieben. Ein Hort alles Lieben ist, wer solches weifs. Er „heifset auch der Liebesfürst [wörtlich: Liebesführer], denn „alles Liebe führet er; alles Liebe führet, wer solches weifs. „Er heifset auch der Glanzesfürst, denn in allen Welten er-„glänzet er; in allen Welten erglänzet, wer solches weifs. „Darum [wenn solche gestorben], mag man sie nun bestatten „oder auch nicht, so gehen sie ein in die Flamme [des Leichen-„feuers], aus der Flamme in den Tag, aus dem Tage in die „lichte Hälfte des Monats, aus der lichten Hälfte des Monats „in das Halbjahr, wo die Sonne nordwärts gehet, aus dem „Halbjahr in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der „Sonne in den Mond, aus dem Mond in den Blitz; — daselbst „ist ein Mann, der ist nicht wie ein Mensch: der führet sie „hin zu Brahman. Das ist der Götterweg, der Brahmanweg. „Die den gehen, für die ist zu diesem irdischen Strudel keine „Wiederkehr, keine Wiederkehr.»"

In dieser Erzählung, so erläutert Çañkara, ist unter „dem Mann, den man im Auge siehet", weder ein Spiegelbild im Auge, noch die individuelle Seele, noch der Lichtgott, sondern das höchste Brahman zu verstehen, denn nur dieses ist im eigentlichen Sinne „der Âtman", nur dieses „das Unsterbliche, das Furchtlose", von dem hier die Rede ist (p. 187,8). Auf das Brahman nur pafst die Unbeflecktheit, die darin angedeutet wird, dafs Fett und Wasser nach den Rändern abfliefsen (p. 187,10), sowie die Namen „Liebeshort", „Liebesfürst", „Glanzesfürst" (p. 187,12 fg.). Man darf sich nicht daran stofsen, dafs hier von einem Orte Brahman's die Rede ist; anstöfsig wäre dies nur dann, wenn Brahman nur an

diesem Orte und nicht, von andern Schriftstellen, noch an vielen andern Orten aufgewiesen würde (p. 188,3). Es werden aber in der Tat dem attributhaften Brahman mehrfach, zum Zwecke seiner Verehrung, Orte, Namen und Gestalten zugeschrieben, obgleich es eigentlich attributlos und ohne all dergleichen ist (p. 188,10). Es geschieht dies, um dasselbe wahrnehmbar zu machen, wie den Vishṇu in einem Çâlagrâmasteine (p. 188,12). Auch in der Verbindung von Freude und Weite kann man nur Brahman finden. Bei der Weite allein zwar könnte man an den Raum als Symbol des Brahman denken (p. 189,6), bei der Freude allein an sinnliche Lust (p. 189,9), in ihrer Verbindung aber spezifizieren sich beide Begriffe gegenseitig *(itara-itara-viçeshitâu)* und bedeuten das seinem Wesen nach aus Lust *(sukham)* bestehende Brahman (p. 189,12). Auch dafs die Feuer aussagen, nicht nur die Lehre von sich, sondern auch die vom Âtman erklärt zu haben (p. 190,6), sowie dafs an dem, der dieses wisse, keine Sünde, wie an der Lotosblüte kein Wasser hafte (p. 191,1), pafst nur auf Brahman, zu dem auch der Hingang des, der die Upanishad gehört hat, mittels des Götterweges am Schlusse dargelegt wird (p. 191,6). Nicht verstanden werden können an unserer Stelle das Spiegelbild im Auge, weil dieses nicht immer in demselben (p. 192,13), und gerade zur Zeit der Verehrung nicht darin ist (p. 192,16), und weil dasselbe nach Chând. 8,9,2 mit dem Leibe vergeht (p. 192,18); auch nicht die individuelle Seele, weil sie nicht im Auge, sondern im ganzen Leibe ihren Sitz hat (p. 193,5), weil sie nicht „unsterblich und furchtlos", sondern die höchste Seele ist, sofern das Nichtwissen derselben Sterblichkeit und Furcht aufbürdet (p. 193,7), und weil sie nicht Herrlichkeit *(aiçvaryam)* besitzt, so dafs die Namen Liebeshort, Liebesfürst, Glanzesfürst auf sie nicht passen (p. 193,8); endlich auch nicht die Gottheit der Sonne, obwohl sie nach Bṛih. 5,5,2 mittels der Strahlen im Auge ruht (p. 193,9), weil sie nicht der Âtman, sondern eine Aufsengestalt ist (p. 193,10), und weil sie nicht unsterblich ist, denn die Unsterblichkeit der Götter bedeutet nur ein Bestehen durch lange Zeit (p. 193,12), wie denn auch ihr *aiçvaryam*

nicht selbständig, sondern vom *Içvara* abhängig ist, aus Furcht vor welchem sie ihre Pflicht betreiben (p. 193,14).

3. Brahman als das Licht jenseits des Himmels und das im Herzen.

Nach 1,1,24—27.

In wunderlich allegorischer Verbrämung wird das Thema des gegenwärtigen Kapitels durchgeführt in dem Abschnitte Chând. 3,12—13, welcher die Welt, den Makrokosmos, dem Leibe als Mikrokosmos und diesen wieder dem Herzen gleichsetzt, auf Grund der in allen dreien herrschenden Harmonie, als welche in allen dreien das Brahman angeschaut wird und zwar mittels des Symboles der *Gâyatrî*, — eines vedischen Versmafses, bestehend aus drei Versfüfsen, zu denen sich, wie wir sehen werden, noch ein vierter, imaginärer Versfufs gesellt. Um diese Verherrlichung des Brahman als *Gâyatrî* zu begreifen, müssen wir uns an die (S. 75 besprochene) Ewigkeit und urbildliche Dignität des Vedawortes erinnern. So wie dieses von dem Metrum, als dessen Repräsentant die *Gâyatrî* hier auftritt, gleichsam getragen und gezügelt wird, so trägt und zügelt das Brahman als Erde alle Wesen, als Sinnesorgane (*prâṇa*) den Leib, als Lebenshauche (*prâṇa*, wenn in der Wiederholung desselben Wortes nicht ein Irrtum vorliegt) das Herz (das Prinzip des Lebens).

So wohl haben wir es zu verstehen, wenn im Texte, auf Grund des gemeinsamen Tragens und Zügelns der Wesen, Sinnesorgane und Lebenshauche gesagt wird: „was die Erde „ist, das ist der Leib, was der Leib ist, das ist das Herz". Darum wohl auch wird die Gâyatrî *sechsfach* genannt, weil sie die drei genannten und ihren jedesmaligen Inhalt symbolisch repräsentiert (vgl. p. 149,8 *bhûta-pṛithivî-çarîra-hṛidaya-vâk-prâṇa* und ad Chândogya-Up. p. 184,10: *vâg-bhûta-pṛithivî-çarîra-hṛidaya-prâṇa*). Weiter aber hat sie *vier Füfse*, nämlich die drei wirklichen und einen vierten, eingebildeten, der auch Bṛih. 5,14 erwähnt wird.[78] Im übrigen geht das Bṛihad-

[78] Da an dieser Stelle jedem der drei ersten Füfse die erforderlichen acht Silben vindiziert werden, so dürfen wir nicht mit dem „*apara*"

âraṇyakam a. a. O. seinen eigenen Weg; wie an unserer Stelle die vier Füfse zu verstehen sind, das mufs aus dem bei ihrer Erwähnung zitierten Verse (Ṛigv. 10,90,3) entnommen werden:

„So grofs die Majestät ist der Natur,
„So ist doch gröfser noch der Geist erhoben,
„Ein Fufs von ihm sind alle Wesen nur,
„Drei Füfse sind Unsterblichkeit da droben."

Es liegt nahe, anzunehmen, dafs für den Autor unserer Chândogyastelle die drei unsterblichen Füfse oder Viertel des *Purusha* durch die drei realen Versfüfse der *Gâyatrî*, die wesenlose Erscheinungswelt hingegen durch den imaginären Fufs derselben repräsentiert wurden. Dem entspricht was unmittelbar folgt:

„Darum fürwahr jenes Brahman Genannte, das ist gewifs- „lich das, was dieser Raum aufserhalb des Menschen ist; der „Raum aber aufserhalb des Menschen, der ist gewifslich das, „was dieser Raum innerhalb des Menschen ist; dieser Raum „aber innerhalb des Menschen, der ist gewifslich das, was „dieser Raum innerhalb des Herzens ist: dieses ist jenes Volle, „Unwandelbare [eine Definition, die Bṛih. 2,1,5 als unzuläng- „lich befunden wird]: volles unwandelbares Glück empfängt, „wer solches weifs."

Weiter werden die fünf Götterpforten des Herzens oder, wie sie nachher personifiziert erscheinen, die „fünf Mannen des Brahman und Türhüter der Himmelswelt" beschrieben, als welche, entsprechend der das ganze Stück durchziehenden Triplizität, fünf Lebensodem, fünf Sinnesorgane und fünf Naturgötter erscheinen, von denen immer ein Lebensodem, Sinnesorgan und Naturgott identisch gesetzt werden.[79] Dann aber heifst es weiter:

„Nun aber das Licht, welches jenseits des Himmels dort „leuchtet, auf dem Rücken von allem, auf dem Rücken von

(Brahmasûtra p. 150,10) und *M. Müller* (Upanishads I, p. 45) die 24 Silben der Gâyatrî in viermal sechs zerlegen, um das *catushpadâ shaḍvidhâ gâyatrî* zu erklären.

[79] Bei der letzten Trias ist wohl *âkâça* zu tilgen und vor *vâyu* ein Organ, etwa *tvac*, einzuschieben.

„jedem, in den höchsten, allerhöchsten Welten, das ist gewifslich dieses Licht inwendig hier im Menschen; seine Anschauung ist, dafs man hier im Leibe, wenn man ihn anfühlt, eine Wärme spürt; seine Hörung ist, dafs, wenn man „sich so [Anm. 12] die Ohren zuhält, so höret man gleichsam „ein Gesumme, so als wäre es ein Sausen wie von einem „Feuer, das brennet. Dieses soll man verehren als seine „Anschauung und seine Hörung. Der wird angesehen und „gehört, wer solches weifs."

Den Einwendungen des Opponenten gegenüber, welcher unter dem „Lichte jenseits des Himmels" das natürliche Licht (p. 142,11), unter dem „Lichte inwendig im Menschen" das Bauchlicht (d. h. wohl, das Verdauungsfeuer) verstanden wissen will (p. 144,7), macht Çankara geltend, dafs das eine wie das andere nur das Brahman bedeuten könne, wegen der Füfse, die dem natürlichen Lichte nicht beigelegt werden könnten (p. 145,5), wohl aber, gemäfs dem zitierten Rigveda-Verse, dem *Brahman* (p. 146,1), welches mit dem Lichte verglichen werde, weil es, vermöge seiner Geistigkeit, die ganze Welt erleuchte (p. 147,2); dafs ihm ein Ort jenseits des Himmels zugeschrieben werde, geschehe zum Zwecke der Verehrung (p. 147,6), wie ja auch sonst Brahman örtlich in der Sonne, im Auge, im Herzen aufgezeigt werde, obwohl es raumlos (*nishpradeça*) sei (p. 147,8); ebenso sei dasselbe weiter unter dem Symbole des Bauchlichtes zu verstehen (p. 147,14). Dafs die am Schlusse verheifsene Frucht dieser Verehrung nur gering sei, hindere nicht, letztere auf Brahman zu beziehen; nur die Erkenntnis des attributlosen Brahman habe als einzige Frucht die Erlösung (p. 148,4), während die Frucht der Verehrung mittels der Attribute oder der Symbole eine mannigfache, jedoch auf den Saṃsâra beschränkte sei (p. 148,5). Dafs Brahman als *Gâyatrî* bezeichnet werde, geschehe (so meint Çaṅkara, abweichend von unserer oben dargelegten Auffassung), um dadurch die Gedanken auf ihn zu fixieren (p. 149,16); an das Metrum selbst als eine blofse Gruppierung von Silben (p. 150,1) sei hier nicht zu denken, weil es heifse: „diese Welt ist die *Gâyatrî*" und weil als seine Füfse

die Wesen usw. bezeichnet würden[80], wie ja denn auch unser Abschnitt das Brahman und die Mannen des Brahman ausdrücklich namhaft mache (p. 152,4). Daſs es einmal heiſse *paro divas* (jenseits des Himmels) und dann wieder *divi* (im Himmel, was wir des Reimes halber durch „da droben" übersetzt haben), sei kein Widerspruch: so wie man von einem Falken, der auf einem Baume sitze, sagen könne, er sitze „über dem Baume" und er sitze „an dem Baume" (p. 153,4).

4. Brahman und die Seele zusammen im Herzen wohnend.

Nach 1,2,11–12.

Den Übergang zu dem Kapitel, welches Brahman als die Seele selbst kennen lehren wird, mag eine vereinzelte Stelle bilden, in welcher die höchste und die individuelle Seele als zusammen im Herzen vereint erscheinen: sie steht in der Kâthaka-Up. 3,1:

Erfüllung trinkend ihres Tuns im Leben,
„Sind eingegangen beide in die Höhle,
„Ins Höchsten, das des Höchsten eine Hälfte [d. h. im Herzen];
„Schatten und Licht nennt sie wer Brahman kennet."

Aus dem Thema der Kathaka-Up. stellt Çañkara zunächst fest, daſs unter den „beiden" hier entweder die Erkenntnisorgane mit Buddhi an der Spitze und die individuelle Seele, oder die individuelle und die höchste Seele verstanden werden müssen (p. 179–181), sodann, daſs nur letzteres zulässig sei; denn der, welcher die Erfüllung für sein früheres Tun trinke, sei unzweifelhaft die individuelle Seele; neben ihr aber könne nur ein Gleichartiges, mithin die höchste Seele genannt werden (p. 182,3); daſs diese im Herzen wohne, werde ja auch sonst vielfach gesagt (p. 182,5), daſs es auch von ihr heiſse, sie trinke, sei nicht eigentlich zu nehmen, wie man ja auch sage: „die Leute tragen einen Sonnenschirm", wenn auch nur einer

---

[80] Das Sûtram 1,1,26 hat *bhûta-âdi-pada*, d. h. die Wesen und die drei himmlischen Füſse, während Çañkara (offenbar falsch und unvereinbar mit p. 149,8) Wesen, Erde, Leib und *Herz* versteht (p. 151,8).

ihn trage (p. 180,12. 182,9 und 3,3,34, p. 921,7, wo der Gegenstand nochmals erörtert wird); Schatten und Licht würden sie genannt, weil die eine dem Saṃsâra unterworfen, die andere frei von ihm sei, der Saṃsâra selbst aber nur durch das Nichtwissen bestehe (p. 182,11). Derselbe Gegensatz finde sich nicht nur in andern Stellen der Kâṭhaka-Up. wieder, sondern auch in dem [aus Ṛigv. 1,164,20 umdeutend herübergenommenen] Verse der Muṇḍaka-Up. 3,1,1 (= Çvet. 4,6.7):

„Zwei Freunde schön befiedert wisse
„Auf einem Baum verbunden du;
„Der eine ifst die süfse Beere,
„Der andre schaut, nicht essend, zu.“

Hier sei unter dem, der esse, die individuelle Seele, unter dem Zuschauenden die höchste Seele zu verstehen (p. 183,12), wie auch in dem folgenden Verse:

„Zu solchem Baum der Geist, herabgesunken,
„Ist wirr und kummervoll und ohne Herrn;
„Hat er den Herrn gesuchet und gefunden
„In Majestat, dann weicht der Kummer fern.“

Zum Schlusse erwähnt Çaṅkara einer Ansicht des (auch p. 889,10 und als *Paiṅgi-Upanishad* p. 232,12 zitierten) *Paiṅgi-rahasya-brâhmaṇam*, nach welcher unter den beiden das *sattvam* (d. h. das *antaḥkaraṇam*) und die individuelle Seele zu verstehen seien, letztere jedoch, sofern sie über den Saṃsâra hinaus und zur Einheit mit Brahman gelangt sei (p. 184–185).

XII. Das Brahman als Seele.

1. Brahman als das Selbst *(âtman)*.

Nach 1,4,19–22.

Kein Mensch, er stelle sich wie er wolle, kann heraus aus dem eigenen Selbste; alles in der Welt kann nur insoweit unser Interesse erregen, ja es ist nur insoweit vorhanden für uns, als es, uns affizierend, eingeht in die Sphäre unseres Ich und so gleichsam ein Teil von uns wird. Daher das eigene Selbst mit seinem Inhalte der erste, ja in gewissem Sinne der einzige Gegenstand der philosophischen Forschung ist.

Dieser Gedanke mag uns vorbereiten auf die Betrachtung eines der merkwürdigsten Stücke der Upanishad's, des Gespräches zwischen *Yâjñavalkya* und seiner Gattin *Maitreyî*, welches in zwei Rezensionen Bṛih. 2,4 und Bṛih. 4,5, und zwar in beiden sowohl nach der Lesung der *Kâṇva*'s, wie auch (im Çatap. Br.) nach der der *Mâdhyandina*'s, im ganzen also in vierfacher Gestalt vorliegt. Çañkara zitiert, von den identisch lautenden Stellen abgesehen, bald die Rezension in Bṛih. 2,4 (z. B. p. 385,10. 392,8), bald die in Bṛih. 4,5 und zwar letztere sowohl in der *Kâṇva*-Form (p. 199,1.11. 399,4. 613,2. 648,6. 674,9. 930,5. 974,7. 1142,6) als auch in der ***Mâdhyandina***-Form (p. 185,15. 386,7. 387,3. 392,10. 794,14. 983,4). Auch das Zitat 646,9–647,1 ist nach den ***Mâdhyandina***'s, jedoch mit Herübernahme des *imam* statt *idam* von den ***Kâṇva***'s; von beiden abweichend ist das Zitat p. 388,9 und ebendasselbe

wieder anders p. 391,8; — dies scheint zu beweisen, dafs Çañkara die Upanishad's vorwiegend aus dem Gedächtnisse zu zitieren pflegt, welches ihm hier, wo vier Rezensionen durcheinander liefen, weniger treu als gewöhnlich sein mochte. Wir analysieren im *folgenden* die Stelle nach Bṛih. 2,4 und ziehen die Abweichungen in Bṛih. 4,5 nur so weit heran, als es von Interesse scheint.

(Zusatz in Bṛih. 4,5: „Yâjñavalkya hatte zwei Gattinnen, „Maitreyî und Kâtyâyanî; von ihnen war Maitreyî der Rede „vom Brahman kundig, Kâtyâyanî hingegen wufste nur was „die Weiber wissen [vgl. Ev. Luc. 10,38—42]. Nun wollte „Yâjñavalkya in den andern Lebensstand [aus dem Stande des „Hausvaters in den des Einsiedlers] übergehen.“) „Da sprach „Yâjñavalkya: «Maitreyî! Ich werde nun diesen Stand [des „Hausvaters] aufgeben. Wohlan, so will ich zwischen dir und „der Kâtyâyanî da Teilung halten.» — Da sprach Maitreyi: „«Wenn mir nun, o Herr, diese ganze Erde mit all ihrem „Reichtume angehörte, würde ich wohl dadurch unsterblich „sein?» — «Mit nichten!» sprach Yâjñavalkya, «sondern wie „das Leben der Wohlhabenden, also würde dein Leben sein; „auf Unsterblichkeit aber ist keine Hoffnung durch Reich„tum.» — Maitreyi sprach: «Wodurch ich nicht unsterblich „werde, was soll ich damit tun? Teile mir lieber, o Herr, „das Wissen mit, welches du besitzest». — Yâjñavalkya „sprach: «Lieb, fürwahr, bist du uns, und Liebes redest du. „Komm, setze dich, ich werde es dir erklären, du aber merke „auf das, was ich dir sage.»“ —

Die nun folgende Belehrung hebt an mit dem Satze: „Fürwahr, nicht um des Gatten willen ist der Gatte lieb, sondern „um des Selbstes willen ist der Gatte lieb.“ Was hier vom Gatten, das wird weiterhin, unter stehender Wiederholung derselben Formel, ausgesagt von der Gattin, den Kindern, dem Vermögen, dem Brahmanenstand und Kriegerstand, den Welten, Göttern, Wesen und zuletzt zusammenfassend von allem; — alles dies ist nicht lieb um seinetwillen, sondern um des Selbstes willen. — Hierin kann man zunächst nichts weiter finden, als den von uns zu Eingang dieses Abschnittes ausgesprochenen Gedanken; Çañkara hingegen ad Bṛih. p. 448,7 erklärt,

dafs hier die Entsagung *(vairâgyam)* als Mittel zur Unsterblichkeit gelehrt werde. Und allerdings, wenn es sich bei allem doch nur um Befriedigung des Selbstes handelt, so fragt sich weiter, was denn unser wahres und eigentliches Selbst ist? Und hier wird das indische Bewufstsein ganz von selbst durch das Wort *Âtman* (Selbst, Seele, Gott) darauf hingeleitet, in Gott unser eigentliches Ich, in einer Zurückziehung auf ihn die Befriedigung, welche wir in allen Verhältnissen des Lebens suchen, zu finden. So liegt hier der eigentliche *nervus probandi* in dem von tiefer philosophischer Einsicht zeugenden Gebrauche des Wortes *Âtman:* — was wir begehren, das ist überall und immer nur Befriedigung des eigenen Selbstes; unser Selbst aber ist identisch mit der höchsten Gottheit und nur scheinbar von ihr verschieden: wer diesen Schein durchschaut, wer sich Gottes als seines Selbstes bewufst geworden ist, der hat und besitzt die volle Befriedigung, die er durch alles Streben nach Äufserlichem vergebens suchte. In diesem Sinne heifst es weiter: „Das Selbst, fürwahr, o Maitreyî, soll „man sehen, hören, überdenken und erforschen, wer das Selbst „sieht, hört, überdenkt und erforscht, der hat diese ganze Welt „erkannt." — Wer dies erkannt hat, der weifs sich eins mit allem Seienden; wer es nicht erkennt, dem stehen alle Wesen fremd und feindselig gegenüber; dies besagt das Folgende, in welchem ausgeführt wird, dafs Brahmanen und Krieger, Welten, Götter und Wesen, dafs alles denjenigen preisgibt oder von sich ausschliefst *(parâdât)*, der alles dieses aufserhalb des Selbstes weifs. — Nicht in seinen wesenlosen Erscheinungen kann man das Selbst ergreifen, sondern in dem, was diese Erscheinungen hervorbringt; wer dies begriffen hat, der hat die Erscheinungen mit begriffen; diesen Gedanken enthalten die nun folgenden Bilder: wenn eine Trommel gerührt, eine Muschel geblasen, eine Laute gespielt wird, so kann man die von ihr ausgehenden Töne nicht greifen; ergreift man aber das Instrument oder den Spieler, so hat man die Töne zugleich mit ergriffen. — Wie aus feuchtem Holze, wenn es brennt, die Rauchwolken ausgehen, so sind aus diesem grofsen Wesen alle Veden und (wie in Bṛih. 4,5 zugesetzt wird) alle Welten und Kreaturen ausgehaucht worden. — Der Âtman

ist der Vereinigungspunkt *(ekâyanam)* für alle Wesen wie der Ozean für alle Gewässer, die Haut für alle Tastempfindungen, die Zunge für alle Geschmäcke, die Nase für alle Gerüche, das Auge für alle Gestalten, das Ohr für alle Töne usw. — Aber warum sieht man nicht den Âtman, der allein wesenhaft ist, sondern nur seine wesenlosen Erscheinungen? Hierauf antwortet das folgende, durch Chând. 6,13 als ursprünglich gesicherte, aber, wegen seiner dogmatischen Bedenklichkeit schon in der jüngern Rezension Brih. 4,5 gänzlich verunstaltete Bild: „«Wie ein Salzklumpen, ins Wasser geworfen, sich in „dem Wasser auflöst, also dafs man ihn nicht herausziehen „kann, aber an welcher Stelle man davon kostet, überall ist „es salzig, — so fürwahr auch dieses grofse, endlose, uferlose, „durch und durch Erkenntnis seiende Wesen: aus diesen „Kreaturen erhebt es sich [als erkennender Geist] und mit „ihnen gehet es wieder zugrunde; nach dem Tode ist kein „Bewufstsein! so fürwahr sage ich.» — Also sprach Yâjñavalkya. Da sprach Maitreyî: «Damit, o Herr, hast du mich „verwirrt, dafs du sagst, nach dem Tode sei kein Bewufst- „sein.» Aber Yâjñavalkya sprach: «Nicht Verwirrung wahr- „lich rede ich; was ich gesagt, genügt zum Verständnisse: „denn wo eine Zweiheit gleichsam ist, da siehet einer den „andern, da riecht, hört, redet an, bedenkt, erkennt einer den „andern; wo aber einem alles zum eigenen Selbste geworden „ist, wie sollte er da irgend wen sehen, wie sollte er da „irgend wen riechen, hören, anreden, bedenken, erkennen? „Durch welchen er dieses alles erkennt, wie sollte er den „erkennen, wie sollte er doch den Erkenner erkennen?»" — (Zusatz in Brih. 4,5: „«Nun weifst du die Lehre, o Maitreyî; „dieses fürwahr reichet hin zur Unsterblichkeit.» So sprach „Yâjñavalkya und zog von dannen.")

Die Bemerkungen des Bâdarâyaṇa und Çañkara über diese Stelle sind von besonderem Interesse, sofern sie uns einen Einblick in gewisse prinzipielle Differenzen innerhalb der Vedântaschule gewähren, wobei *Âçmarathya* und *Auḍulomi*, jeder in seiner Weise, die rationalistische, exoterische, hingegen *Kâçakṛitsna* die mystische, esoterische Auffassung vertreten. — Wie gewöhnlich erhebt sich die Frage, ob an

unserer Stelle unter dem „Selbst“ die individuelle oder die höchste Seele zu verstehen sei (p. 385,13); was beide unterscheidet, sind nur die Bestimmungen *(upâdhi)*, nämlich Leib, Sinnesorgane, Tatorgane, Manas und Buddhi, in welche gekleidet die höchste Seele eben als individuelle Seele erscheint; auf ihnen beruht es, dafs sie Geniefser (oder Leider, *bhoktar*) und Täter *(kartar)* ist, von welchem beidem die höchste Seele, d. h. das Brahman, frei ist. Nun sind in unserer Stelle unverkennbar Züge enthalten, welche nur der individuellen Seele zukommen; so der Eingang, in dem von der Liebe der Seele zu den Dingen die Rede ist, was nur von dem Geniefser verstanden werden kann (p. 386,5); so die Lehre, dafs die Seele sich aus diesen Kreaturen erhebe und wieder mit ihnen zugrunde gehe (p. 386,9); so endlich der Ausdruck „Erkenner“, der einen Täter bezeichnet (p. 386,11). Auf der andern Seite nötigt uns der ganze Zusammenhang (p. 386,15), an die höchste Seele zu denken: nur ihre Erkenntnis gewährt die von Maitreyi erstrebte Unsterblichkeit (p. 387,4); nur von ihr gilt, dafs, indem sie erkannt ist, alles erkannt ist (p. 387,6); wie denn auch der Satz, dafs alle den ausschliefsen, der sie aufserhalb der Seele weifs, nur von der alles einschliefsenden, höchsten Seele verstanden werden kann (p. 387,13); eben dieses gilt von den Gleichnissen von der Trommel usw. (p. 387,14) und von der Stelle, wo die Seele als die Ursache des Veda usw. (p. 388,1) und als der Vereinigungspunkt alles Seienden bezeichnet wird (p. 388,4). Darf sonach nur die höchste Seele verstanden werden, so fragt sich, wie wir uns mit den obenerwähnten Zügen abfinden, die nur auf die individuelle Seele passen? *Âçmarathya* sieht in ihnen eine Bürgschaft der Gewähr des Versprechens, dafs mit dem Âtman alles erkannt sei; begreife er alles, so begreife er auch die individuelle Seele (p. 388,8 fg. 390,10. 391,12). Wie diese, trotz der Wiederholungen nicht recht klar formulierte Meinung darauf hinausläuft, die Seele als einen Teil von Brahman, und somit die Beziehung beider zueinander als eine räumliche zu fassen, so stellt *Auḍulomi* zwischen beiden ein zeitliches Verhältnis auf: weil die Seele zeitweilig (im Tief-

schlafe) mit Brahman eins werde, deswegen erscheine sie in der fraglichen Stelle zur Einheit mit ihm verbunden (p. 389. 390,12. 392,1). Beiden gegenüber macht *Kâçakṛitsna*, dessen Meinung Çañkara als die schriftgemäfse festhält (p. 390,14. 393,11), die Lehre von der Identität geltend, vermöge derer die höchste Seele selbst und ganz in Gestalt der individuellen Seele vorhanden sei (p. 390,2. 392,3), die Vernichtung der Erkenntnis beim Tode nur eine solche der individuellen Erkenntnis (*viçesha-vijñânam*) bedeute (p. 392,7) und die Bezeichnung Gottes als des „Erkenners" keine Täterschaft, sondern nur ein Bestehen aus lauterem Erkenntnisstoffe anzeige (p. 393,9), wie ja auch das Wesen der Erlösung in der unwidersprechlichen Gewifsheit der Erkenntnis, dafs Gott und die Seele eins sind, und der aus ihr folgenden absoluten Befriedigung bestehe (p. 395,3). —

Ähnlichen Betrachtungen darüber, dafs die Verschiedenheit zwischen Gott und Seele ein blofser Schein, die Erlösung aber die Durchschauung dieses Scheines sei, werden wir noch vielfach im Verlaufe begegnen; aber alle derartige Versuche, die Erlösung als eine neue Art der Erkenntnis zu begreifen, geben über das Wesen derselben (wie es an Beispielen dem Inder entgegentrat und uns entgegentritt) keinen befriedigenden Aufschlufs und können ihn nicht geben, so lange man nicht den Begriff der moralischen Umwandlung herbeizieht, der vom Christentume so stark betont wird, dem indischen Denken aber fremd geblieben ist. Dies scheint man auch in der Vedântaschule gefühlt zu haben; — gegen die, welche sich mit der auf blofs intellektuellem Gebiete gesuchten Lösung der Frage nicht beruhigen konnten, scheinen die Worte Çañkara's am Schlusse unseres Abschnittes gerichtet zu sein: „Diejenigen aber, welche hartnäckig sind und „den Sinn des Schriftwortes bedrängen, die bedrängen damit „die zum Heile führende universelle Erkenntnis, halten „die Erlösung für etwas Gemachtes und [folglich] Vergängliches und fügen sich nicht dem, was regelrecht ist" (p. 396,3).

2. Brahman als *Prâṇa* (Odem, Leben).

a) Nach 1,1,28–31.

Brahman als Prinzip des Lebens ist der Gegenstand des dritten Adhyâya der Kaushîtaki-Upanishad, welcher in der Ausgabe derselben von Cowell in zwei Rezensionen p. 73–102 und p. 129–134 vorliegt[81], und dessen wesentlicher Inhalt folgender ist:

1. *Pratardana* kommt zur Wohnung des *Indra*, der ihm erlaubt, eine Gabe zu wählen. Pratardana bittet den Gott, für ihn zu wählen was er als das Beste für den Menschen erachte. Nach einigen Weiterungen spricht Indra: „So erkenne mich; denn das erachte ich als das Beste für den „Menschen, dafs er mich erkenne .... Wer mich erkennt, „dessen Stätte [im Himmel] wird durch kein Werk geschmä„lert, nicht durch Diebstahl, nicht durch Tötung der Leibes„frucht, durch Muttermord, Vatermord; und wenn er auch „[früher, vor der Erkenntnis des Brahman] Böses begangen „*(cakrusho)*, so weicht die Farbe doch nicht von seinem An„gesichte [keine Furcht macht ihn erblassen].“

2. „Ich bin der Odem *(prâṇa)*, bin das Erkenntnis-Selbst „*(prajñatman)*; als dieses, als unsterbliches Leben verehre „mich. Leben ist Odem und Odem Leben; denn so lange in „diesem Leibe der Odem weilt, so lange weilt das Leben; „nur durch den Odem erlangt man in dieser Welt die Un„sterblichkeit [d. h. dafs man nicht sterben kann] und durch „die Erkenntnis wahrhaften Wunsch [Wünsche, die auf das „Ewige gerichtet sind, vgl. S. 173]. Wer mich als das un„sterbliche Leben verehrt, der kommt zu vollem Leben in

[81] Çañkara scheint, wie wir oben (S. 32) fanden, einer dritten Rezension zu folgen, deren Lesarten im allgemeinen mit denen der ersten bei Cowell übereinstimmen; doch liest er 3,2 p. 78,3 mit der zweiten *prajñâtmâ tam* (p. 154,8); 3,5 p. 89,3 hat er, gegen beide Rez., *adûduhat* (p. 164,2); zu 3,3 p. 83,1 bemerkt er, dafs einige *imam çarîram* lesen (p. 161,6), was ein Beleg zu *çarîra* als masc. sein würde, da Çañkara's Konstruktion *imam (jîvam), parigṛihya çarîram, utthâpayati* nicht wohl möglich ist. Ein sehr bemerkenswerte Lesart hat Çañkara 3,2 p. 82,2, wo er *astitve ca* statt *asti tv eva* liest (p. 158,7).

„dieser Welt, der erlangt Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit „in der Himmelswelt.“ — Weiter wird entwickelt, wie alle Lebensorgane (Rede, Ohr, Auge usw.) auf ein einheitliches Sein zurückgehen *(ekabhûyam gacchanti)*, kraft dessen jedes Organ seine Funktion übt, so dafs bei jeder einzelnen Lebensäufserung sämtliche Organe [vermöge ihrer Zentralisation im Leben] mitwirken. „So ist es,“ fügt Indra, die angeführte Theorie bestätigend, hinzu, „und die Seligkeit der Lebens-„organe liegt in dem was sie sind [*astitve*, d. h. in Brahman, „nicht in dem was sie tun].“

3. „Die Organe sind dem Leben nicht wesentlich; denn „auch der Stumme, Blinde, Taube, Blödsinnige *(bâla)* und „Krüppel lebt; aber fürwahr das Leben nur, das Erkenntnis-„Selbst umspannt diesen Leib und erhebt ihn *(utthâpayati*, „wörtlich: richtet ihn auf), darum soll man ihn verehren als „die Erhebung *(uktham*, wörtlich: Hymnus). Dies ist die „Durchdringung aller [Organe] im Leben. Wahrlich, das „Leben ist die Erkenntnis, und die Erkenntnis ist das Leben.“ — Nach dieser durch das Ganze sich hinziehenden Identifikation von Leben *(prâṇa)* und Erkenntnis *(prajñâ)*, welche sich darauf gründet, dafs Brahman, das Prinzip des Lebens, wie oben (S. 145 fg.) gezeigt, auch reines Erkennen sein soll, wird das Wesen des Tiefschlafes und des Sterbens geschildert. Bei beiden gehen die Lebensorgane (Rede, Auge, Ohr usw.) mitsamt den von ihnen abhängigen Dingen und Verhältnissen der Aufsenwelt (Name, Gestalt, Ton usw.) ein in das Leben; beim Erwachen gehen, wie aus dem Feuer die Funken, aus dem Leben die Organe, aus diesen die Götter (d. h. die Naturkräfte), aus diesen die Welten wieder hervor; beim Tode hingegen wandert das Leben mit den in dasselbe eingegangenen Organen aus dem Leibe aus.

4. Weiter wird dargelegt, wie alle Aufsenverhältnisse vermittelst der Lebensorgane (als Rede, Auge, Ohr usw.) in das Leben hineingeschüttet werden *(abhivisṛijyante)*.

5. Die Lebensorgane werden, als einzelne Glieder oder Teile, aus dem Leben herausgezogen [*udûlham*; oder mit Çaṅk. *adûduhat*, die Organe melken aus dem Leben je einen Teil heraus]; die Dinge der Aufsenwelt aber sind nur das nach

aufsen versetzte Wesenselement *(parastât prativihitâ bhûtamâtrâ)* der Organe.

6. Vermittelst der Erkenntnis [*prajñâ*, die oben mit dem Leben identifiziert wurde] besteigt [wie einen Wagen] der Mensch die Organe und erreicht so die Aufsendinge.

7. Denn für sich allein und ohne die Erkenntnis *(prajñâ)* können die Organe die Aufsendinge nicht erkennen und kund machen. (In diesem Abschnitte tritt *prajñâ* an Stelle des *manas*, welches sonst als das Zentralorgan der Lebensorgane, hier aber ihnen nebengeordnet erscheint.)

8. Nicht die Objekte soll man erforschen, sondern das Subjekt, nicht die Rede, den Geruch, die Gestalt, den Ton usw., sondern den, welcher redet, riecht, sieht, hört usw. — „Die zehn Wesenselemente beziehen sich auf die Erkenntnis, „und die zehn Erkenntniselemente auf die Wesen; denn wären „die Wesenselemente nicht, so wären auch die Erkenntnis-„elemente nicht, und wären die Erkenntniselemente nicht, so „wären auch die Wesenselemente nicht. Denn durch eines „[ohne das andere] kommt keine Erscheinung *(rûpam)* zu-„stande; auch ist dies nicht eine Vielheit [von Aufsendingen „und Organen], sondern wie bei einem Wagen der Radkranz „an den Speichen und die Speichen an der Nabe befestigt „sind, so sind diese Wesenselemente an den Erkenntnis-„elementen und die Erkenntniselemente an dem *Prâṇa* (Leben) „befestigt. Dieser *Prâṇa* allein ist Erkenntnis-Selbst *(prajñâ-„tman)*, ist Wonne, er altert nicht und stirbt nicht. Er wird „nicht höher durch gute Werke und nicht geringer durch „böse [er enthält sich aller Werke], denn er allein läfst das „gute Werk tun den, welchen er aus diesen Welten empor-„führen will, und er allein läfst das böse Werk tun den, „welchen er abwärts führen will; er ist der Weltenhüter, er „ist der Weltgebieter, er ist der Weltenherr, — er ist meine „Seele, das soll man wissen, er ist meine Seele, das soll man „wissen!“

In diesem Abschnitte der Kaushîtaki-Upanishad ist, wie Çañkara entwickelt, unter dem *Prâṇa* weder der Hauch, noch der Gott Indra, noch die individuelle Seele zu verstehen, obgleich Merkmale vorkommen, die auf diese drei passen, son-

dern vielmehr das höchste Brahman (p. 155,2 lies: *param brahma*), denn nur von diesem kann gesagt werden, dafs seine Erkenntnis das höchste Gut für den Menschen sei (p. 156,2), und dafs, wer es erkannt habe, durch keine Sünde befleckt werde, sofern nach Erkenntnis des Brahman alle Werke zunichte werden (p. 156,7); nur auf Brahman pafst die Bezeichnung als das Erkenntnis-Selbst[82], als die Wonne, sowie dafs er nicht altert, nicht stirbt, keine Werke tut und die Wesen in ihrem Tun prädestiniert (p. 156,8–17). — An die Gottheit Indra, dem die ganze Auseinandersetzung in den Mund gelegt wird, ist nicht zu denken, weil an dieser Stelle eine Menge von Beziehungen, die erwähnten und noch andere, vorkommen, die dazu nötigen, die höchste Seele zu verstehen (p. 158,2), mit welcher sich hier Indra identifiziert, ähnlich wie Vâmadeva mit Manu und Sûrya (Ṛigv. 4,26,1; vgl. Bṛih. 1,4,10), vermöge einer in dem Schriftkanon vorkommenden, auf das Leben vor der Geburt sich erstreckenden Sehergabe[83]; daher auch die Heldentaten des Indra nur erwähnt werden zum Behufe der an sie geknüpften Verherrlichung der Brahmanerkenntnis, indem, wer diese besitzt, unversehrt bleibt so wie Indra bei seinen Kämpfen (p. 160,5). — Ebensowenig wie Indra kann hier die individuelle Seele oder der *Mukhya prâṇa* (das Zentralorgan des unbewufsten Lebens) verstanden werden, obgleich auf jene die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt (p. 160,13), auf diesen das Aufrichten des Leibes passen würde (p. 161,3), auch die Bezeichnung als Erkenntnis-Selbst

[82] Wie Kaush. 3,2, so bedeutet auch in unserm Werke *prajñâtman* nur die höchste (p. 156,8. 157,12. 158,5; hingegen = *jîva* p 161 8 im Pûrvapaksha), sowie *vijñânâtman* nur die individuelle Seele (p. 134,7. 181,12. 182,13.16. 183,2.12; 120,15. 388,14. 393,11). Ebenso bezeichnet *prâjña* bei Bâdarâyaṇa (1,4,5. 2,3,29) und Çaṅkara (p. 273,7.8. 275,4. 331,5.9. 347,4.5.14. 350,10.14. 351,11.12. 352,1.9. 353,5.13. 354,2. 475,1. 662,12. 780,5.6.10. 785,1.8. 793,11. 828,13. 829,3.8) und so auch *prâjña âtman* (p. 271,12. 272,7.9) immer die höchste Seele. — Es ist dies um so mehr zu betonen, als im Vedântasâra, § 53 fg., *prâjna* ein Terminus für die individuelle Seele geworden ist.

[83] *ârsheṇa darçanena yathâçâstram*, wie Çaṅkara p. 159,9 das *çâstra-dṛishṭi* des Sûtram erklärt; vgl. jedoch *dṛishṭi* im Sûtram 1,2,26 und Çaṅkara's Auslegung dazu p. 215,11.

und die Scheidung zwischen *prâṇa* und *prajñâ* sich mit dieser Auffassung vereinigen liefse (p. 161,8.11). Der wesentlichste Grund, weshalb nicht sie zu verstehen sind sondern Brahman, liegt in den Worten des Sûtram 1,1,31: *upâsâtraividhyâd, âçritatvâd, iha tad-yogât*, welche entweder bedeuten: „weil, wenn der *Jîva* und *Mukhya prâṇa* neben dem Brahman zu verstehen wären, eine Dreifachheit der Verehrung stattfinden müfste (p. 161,15), weil auch anderweit das Wort *Prâṇa* auf Brahman sich bezieht (p. 162,7) und weil hier Merkmale des Brahman mit ihm verbunden sind (p. 162,8)," — oder, nach anderer Erklärung des Sûtram: „Brahman ist zu verstehen, weil hier eine Dreifachheit der Verehrung desselben, nämlich als *prâṇa*, als *prajñâ* und als *brahman* gelehrt wird (p. 164), weil auch anderweit zu einer Verehrung des Brahman mittels Bestimmungsqualitäten (*upâdhi-dharma*) gegriffen wird (p. 165,5), und dies auch hier am Platze ist (p. 165,6).

b) Nach 1,4,16–18.

Als eine Variation des soeben behandelten Themas kann man das Gespräch zwischen *Gârgya*, dem Sohne des *Balâka*, und *Ajâtaçatru* betrachten, welches den vierten Adhyâya der Kaushîtaki-Upanishad bildet und, mit erheblichen Abweichungen im einzelnen, sich Bṛih. 2,1 wiederfindet. Çañkara hält sich an die Kaushîtaki-Rezension[84], nach welcher der Hauptinhalt ist wie folgt.

Gârgya, ein berühmter Vedakenner, kommt zum Könige *Ajâtaçatru* und erbietet sich, ihm das Brahman zu erklären. Nachdem er aber dasselbe in einer Reihe von sechzehn Definitionen als den Geist (*purusha*) in der Sonne, im Monde, im Blitze usw. bestimmt hat, und diese Erklärungen jedesmal von *Ajâtaçatru* als unzulänglich zurückgewiesen worden sind, so schweigt *Gârgya*, und der König spricht zu ihm: „Umsonst also hast du mich zur Unterredung, um mir das

[84] Auch hier weichen Çañkara's Lesarten mehrfach von beiden Formen, in denen das Stück bei Cowell abgedruckt ist, ab; so liest er (p. 380,7) *saṃvadishṭhâḥ* statt *saṃvâdayishṭhâḥ* und *samavâdayishṭhâḥ* Kaush. 4,19, p. 117,3 und 138,20.

„Brahman zu erklären, aufgefordert; denn fürwahr der, welcher „jene [von dir genannten] Geister gemacht hat, und dessen „Werk dieses [diese Welt] ist, der fürwahr ist zu erforschen.“ — Nun übernimmt es *Ajâtaçatru*, den *Gârgya* zu belehren. Er führt ihn zu einem tief Schlafenden, der nicht auf ihre Anrede hin, sondern erst, nachdem sie ihn mit dem Stocke gestofsen haben, erwacht. *Ajâtaçatru* fragt den *Gârgya*: „Wo lag hier „dieser Geist, wo ist er gewesen, woher ist er gekommen?“ — Da *Gârgya* es nicht weifs, erklärt ihm der König, wie beim Tiefschlafe alle Organe mitsamt den entsprechenden Verhältnissen der Aufsenwelt in das Leben *(prâṇa)* eingehen und mit diesem in den vom Herzen ausgehenden und das Perikardium umspannenden Adern wohnen; beim Erwachen gehen, wie aus dem Feuer die Funken, so aus dem *Âtman* die Organe, aus diesen die Götter (welche sie regieren), aus diesen die Welten hervor. „Dieser *Prâṇa*, der *Prajñâtman*, ist ein„gegangen in den Leib als in sein Selbst bis zu den Haaren, „bis zu den Nägeln. Denn wie ein Messer in die Scheide „gesteckt ist oder das Feuer in den Feuerbehälter, so ist dieser „*Prajñâtman* eingegangen in diesen Leib als in sein Selbst „bis zu den Haaren, bis zu den Nägeln. Diesem Selbste „hängen jene Selbste [die Organe] an wie einem Prinzipale „seine Leute. Wie der Prinzipal durch seine Leute sich nährt „*(bhuṅkte)*, wie die Leute den Prinzipal ernähren *(bhuñjanti)*, „so nährt sich dieses Erkenntnis-Selbst durch jene Selbste, „so ernähren jene Selbste dieses Erkenntnis-Selbst.... Alles „Übel schlägt ab, über alle Wesen erlangt Prinzipalität, Auto„nomie, Oberherrlichkeit, wer solches weifs.“

In dieser Stelle ist, wie Çaṅkara ausführt, nicht der *Mukhya prâṇa* oder die individuelle Seele, sondern das Brahman zu verstehen, indem es gleich zu Anfang heifst: „ich will dir das Brahman erklären“ (p. 380,5); demgemäfs ist bei den Worten: „dessen Werk dieses ist“ nicht an die Pflege des Leibes, welche das Werk des *Mukhya prâṇa* ist (p. 378,6), oder an gute und böse Werke, wie sie von der individuellen Seele verrichtet werden (p. 379,2), sondern an diese von Brahman geschaffene Welt zu denken (p. 381,5). Auf die Einwendung, dafs auch Merkmale des *Mukhya prâṇa* und des *Jîva* (der

individuellen Seele) vorkommen, ist zu erwidern durch die (von uns im vorigen Abschnitte, S. 195, erklärten) Worte des Sûtram 1,1,31: *upâsâtraividhyât* usw. (p. 382,8). Denn dafs nur Brahman gemeint sein kann, geht aus den Schlufsworten und aus der in ihnen verheifsenen, unübertrefflichen Frucht zur Evidenz hervor (p. 382,13). — Hierzu kommt, worauf *Jaimini* aufmerksam macht, dafs in der Stelle vom Tiefschlafe in Frage und Antwort die individuelle Seele vom Brahman, in welches sie eingeht, und aus welchem sie wieder hervorgeht, unterschieden wird (p. 383,10), wie sie denn in der Vâjasaneyi-Rezension (Bṛih. 2,1,16) bei dieser Gelegenheit ausdrücklich als der *vijñânamayaḥ purushaḥ* bezeichnet wird (p. 384,9); hieraus erhellt, dafs dasjenige, aus welchem sie hervorgeht, etwas anderes als sie selbst, nämlich das höchste Brahman sein mufs (p. 385,4).

3. Brahman als die Seele im tiefen Schlafe.

Nach 1,3,19–21 und 1,3,40.

An die von uns Kap. XI, 1, d (S. 170 fg.) behandelte Stelle schliefst sich Chând. 8,7–12 die Belehrung des Indra durch Prajàpati (eine mythologische Personifikation der Schöpferkraft, welche hier für Brahman steht) über die Natur des Selbstes.

„Prajâpati sprach: Das Selbst, das sündlose, frei von „Alter, frei von Tod und frei von Leiden, ohne Hunger und „ohne Durst, dessen Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs „wahrhaft ist, das soll man erforschen, das soll man suchen „zu erkennen. Der erlangt alle Welten und alle Wünsche, „wer dieses Selbst gefunden hat und kennt!“ — Um über das Selbst Auskunft zu erhalten, senden zu Prajàpati die Götter den Indra, die Asuren (Dämonen) den Virocana. — Die drei aufeinanderfolgenden Antworten, welche Prajâpati auf die Frage, was das Selbst sei? erteilt, repräsentieren drei Stufen der Erkenntnis, vermöge deren man das Selbst in der Leiblichkeit oder in der individuellen Seele oder in der höchsten Seele erkennt. Die nächste Antwort auf die Frage: „Was ist das Selbst?“ lautet: „Das Selbst ist der Leib (wörtlich

die Person, *purusha*), wie er in der Abspiegelung im Auge, im Wasser, im Spiegel sich darstellt.“ — Wer, wie Virocana und die Asuren, bei dieser Auffassung stehen bleibt, der wird im Sinnengenusse und in der Pflege des Leibes das höchste Ziel des Daseins erblicken und noch nach dem Tode den Leichnam mit allerlei Plunder *(bhikshâ)*, mit Kleidern und Schmuck, ausstaffieren, — wohl um dadurch ein Leben im Jenseits zu erlangen.[86] — Virocana begnügt sich mit dieser Antwort. Indra aber, in der Erkenntnis, dafs, wenn das Selbst der Leib ist, das Selbst auch von den Gebrechen und dem Untergang des Leibes mitbetroffen wird, kehrt zu Prajâpati zurück. Dieser erteilt ihm die zweite Antwort: „Das Selbst ist die Seele, wie sie sich im Traume ergötzt.“[87] Aber auch diese Erklärung genügt nicht. Zwar ist die Traumseele frei von den Gebrechen des Körpers, aber es ist doch, als würde sie getötet oder verfolgt, und somit ist sie nicht frei vom Leiden. Mit diesen Bedenken kehrt Indra abermals zu Prajâpati zurück und empfängt nun die dritte Erklärung. „Wenn „einer so eingeschlafen ist ganz und gar und völlig zur Ruhe „gekommen, dafs er kein Traumgesicht erschaut, — das ist „das Selbst, das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das „Brahman.“ — Auf die Einwendung des Indra, dafs in diesem Zustande auch das Bewufstsein seiner selbst und der andern Dinge aufhöre, dafs er somit ein Eingang in das Nichts sei, antwortet schliefslich Prajâpati: „Sterblich für„wahr, o Mächtiger, ist dieser Körper, vom Tode besessen; „er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, körperlose Selbst. „Besessen wird der Bekörperte von Lust und Schmerz; denn „weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr möglich der Lust „und des Schmerzes. Den Körperlosen aber berühren Lust „und Schmerz nicht. — Körperlos ist der Wind; die Wolke, „der Blitz, der Donner sind körperlos. So wie nun diese aus „dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele im Leibe,

[86] Wer den Leib für das Selbst hält, der kann kein Leben nach dem Tode glauben. Vielleicht ist die Stelle, wie auch das Vorhergehende *(Asurâṇâm hi eshâ upanishad)* ironisch zu verstehen. — Der Auffassung Çañkara's, worüber unten, können wir nicht beitreten.

„gebunden sind] sich erheben, eingehen in das höchste Licht „und dadurch hervortreten in ihrer eigenen Gestalt, so auch „erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die Seele im tiefen „Schlafe] aus diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht „und tritt dadurch hervor in eigener Gestalt: das ist der „höchste Geist, der dort umherwandelt, indem er scherzt und „spielt und sich ergötzt, sei es mit Weibern, oder mit Wagen, „oder mit Freunden [vgl. S 173], und nicht zurückdenkt an „dieses Anhängsel von Leib, an welches der Prâṇa angespannt „ist wie ein Zugtier an den Karren. — Wenn das Auge sich „richtet auf den Weltraum, so ist er [der Prâṇa] der Geist „im Auge, das Auge [selbst] dient [nur] zum Sehen; und wer „da riechen will, das ist der Âtman, die Nase dient nur zum „Geruche; und wer da reden will, das ist der Âtman, die „Stimme dient nur zum Reden; und wer da hören will, das „ist der Âtman, das Ohr dient nur zum Hören; und wer da „verstehen will, das ist der Âtman, der Verstand ist sein „göttliches [Vergangenheit und Zukunft umspannendes] Auge; „mit diesem göttlichen Auge, dem Verstande, erschaut er jene „Genüsse und freut sich ihrer. Ihn verehren jene Götter in „der Brahmanwelt [die wie Indra belehrt worden sind] als „das Selbst; darum besitzen sie alle Welten und alle Wünsche. „Der erlangt alle Welten und alle Wünsche, wer dieses Selbst „gefunden hat und kennt. So sprach Prajâpati."

Im Gegensatze zu unserer Auffassung dieser Stelle, welche in den drei Hauptantworten des Prajàpati (wenigstens nach dem, wie sie von den Fragern verstanden werden) den Ausdruck dreier philosophischer Standpunkte erkennen möchte, des materialistischen, welchem das Selbst der Leib, des realistischen, welchem es die Einzelseele, und des idealistischen, alle Vielheit negierenden, welchem es die höchste Seele ist, im Gegensatze zu dieser, wie uns scheint, allein dem ganzen Zusammenhang gerecht werdenden Auffassung nimmt Çañkara an, dafs auch schon in der ersten Antwort das im Auge wohnende, sehende, individuelle Selbst zu verstehen sei (p. 261,2), wobei also aus „dem Mann (oder Geist), der im Auge gesehen wird", ein solcher wird, „der im Auge sieht". Er weist ausdrücklich die Auffassung, dafs das Spiegelbild im

Auge gemeint sei, ab, weil sonst Prajâpati die Unwahrheit gesagt haben würde (p. 266,13); aber man braucht nicht mit ihm anzunehmen, „dafs Prajâpati, wenn wir bei jeder Antwort etwas anderes verstehen, ein Betrüger sei“ (p. 268,8); denn die Formel, *mit der er jedesmal seine Erklärung* einleitet: „dieses will ich dir weiter erklären“, pafst sehr wohl auf eine stufenweise sich vertiefende Auffassung des Begriffes des Selbst. — Auch in der dritten Antwort, so entwickelt Çañkara, ist die individuelle Seele zu verstehen, jedoch sofern sie in einen andern Zustand übergeht (p. 261,5), nämlich, sofern sie, aus dem Leibe sich erhebend, zum höchsten Geiste wird (p. 262,3), sofern also ihre wahre Natur offenbar wird (p. 262,6), welcher nach sie nicht individuell, sondern das höchste Brahman selbst ist (p. 263,2). „Dieses nämlich ist „nach Schriftstellen wie «das bist du» (Chând. 6,8,7) die „wirkliche Natur (*pâramârthikam svarûpam*) der individuellen „Seele, nicht die andere, welche durch die Bestimmungen „(*upâdhi*) gebildet wird. Solange man nämlich das eine Viel„heit annehmende Nichtwissen, welches dem Halten eines „Baumstammes für einen Menschen vergleichbar ist [p. 263,5: „dasselbe Bild p. 44,2. 86,12. 448,2; vgl. Platon. Phileb., p. 38 D], „nicht beseitigt und das höchste, ewige, seinem Wesen nach „schauende Selbst durch die Erkenntnis «ich bin Brahman» „(Bṛih. 1,4,10) noch nicht erlangt hat, so lange ist die indi„viduelle Seele individuell. Wenn man sich aber erhebt über „das Aggregat von Leib, Sinnen, Manas und Buddhi und von „der Schrift darüber belehrt wird, dafs man nicht ein Aggregat „von Leib, Sinnen, Manas und Buddhi, nicht eine wandernde „Seele, sondern vielmehr jenes ist, von dem es heifst (Chând. „6,8,7): «das ist das Reale, das ist die Seele» — aus reiner „Erkenntnis bestehend — «das bist du», dann kennt man „das höchste, ewige, seinem Wesen nach schauende Selbst, „und indem man sich dadurch über den Wahn dieses [*asmât* „zu lesen] Leibes usw. erhebt, wird man zu eben jenem „höchsten, ewigen, seinem Wesen nach schauenden Selbst, „denn so sagt die Schrift (Muṇḍ. 3,2,9): «Fürwahr, wer dieses „höchste Brahman kennt, der wird selbst zu Brahman»“ (p. 263,4-264,3). Als solches tritt die Seele hervor „in ihrer

eigenen Gestalt", wie das Gold, wenn es durch ätzende Materien von dem Zusatze anderer Stoffe befreit wird (p. 264,5), oder wie die Sterne, wenn der sie überwältigende Tag gewichen ist, in der Nacht in ihrer eigenen Gestalt hervortreten (p. 264,8). Übrigens wird das ewige, geistige Licht niemals von irgend etwas überwältigt; vielmehr, ähnlich wie der Raum, berührt es sich mit der Sinnenwelt nicht und steht mit derselben in Widerspruch (p. 264,10). Die individuelle Seele ist, solange sie sich nicht aus dem Leibe erhoben hat [was eben im Tiefschlafe geschieht], sehend, hörend, denkend, erkennend. Wäre sie dieses nun auch nach ihrer Erhebung aus dem Leibe, so würde der [eben konstatierte] Widerspruch nicht stattfinden [p. 265,3; ich lese *avirudhyeta*, Optativ mit *a privativum*]. Nun aber steht es so, dafs wir auseinanderhalten müssen den Zustand der Seele *vor* ihrer Unterscheidung von den Bestimmungen, Leib, Sinne, Manas, Buddhi, Objekte und Schmerzempfindung, und ihren Zustand *nach* der Unterscheidung von denselben. Vor der Unterscheidung ist sie scheinbar von den Bestimmungen getrübt, wie der Kristall von der Farbe aufser ihm; nach der Unterscheidung tritt sie in ihrer eigenen Natur hervor, wie der Kristall, nachdem man die Farbe beseitigt hat (p. 265). Somit ist die Bekörperung und Körperlosigkeit der Seele nur abhängig davon, ob man sie nicht unterscheidet oder unterscheidet von den Bestimmungen (p. 266,2), und die Trennung zwischen der individuellen und höchsten Seele beruht nur auf der falschen Erkenntnis, nicht auf einer Einwirkung der Dinge, welche nicht möglich ist, da die Seele, wie der Raum, nicht an ihnen klebt (p. 266,8). Nur die Erkenntnis dieser, nur die (individuelle) Erkenntnis der Unterschiede (*viçesha-vijñânam*) wird im Tiefschlafe aufgehoben, nicht die Erkenntnis überhaupt (p. 267,7); denn die Schrift sagt (Bṛih. 4.3,30): „Für den Erkenner ist keine Unterbrechung des Erkennens". — Einige möchten dieser Identifikation der individuellen mit der höchsten Seele ausweichen, gegen den Zusammenhang der Stelle; vielmehr steht es so, dafs nach Aufhebung des Nichtwissens, wie die vermeintliche Schlange zum Stricke wird, so auch die nicht wahrhaft reale individuelle Seele, welche mit Tun und Leiden, mit Liebe, Hafs und

andern Gebrechen befleckt und mit vielem Unheile behaftet ist, durch das Wissen übergeht in die entgegengesetzte, sündlose Wesenheit des höchsten Gottes (p. 268,10). — Wieder andere, darunter einige der unsern, halten (realistisch) die individuelle Natur der Seele für absolut real; gegen sie ist das *Çârirakam* (die Sûtra's des Bâdarâyaṇa) gerichtet, um zu zeigen, dafs „der einige, oberste, ewige, höchste Gott, „dessen Wesen Erkenntnis ist, durch das Blendwerk *(mâyâ)* „des Nichtwissens wie ein Zauberer vervielfältigt erscheint, „und dafs es kein anderes Erkenntniselement aufser ihm gibt" (p. 263,1). Somit ist zwar Gott verschieden von der individuellen Seele [solange von einer solchen die Rede ist], aber die individuelle Seele ist nicht verschieden von Gott [vgl. p. 816,7: der *prapañca* ist *brahman*, aber *brahman* ist nicht der *prapañca*; und p. 1060,2: der *saṃsârin* ist *îçvara*, aber *îçvara* ist nicht der *saṃsârin*], aufser für den Standpunkt des Nichtwissens (p. 269,10). Im Wachen ist sie der Aufseher in dem Käfige des Leibes und der Organe, im Traume weilt sie in den Adern und schaut die aus den Vorstellungen des Wachens gezimmerten Traumgebilde, im Tiefschlafe geht sie ein in das höchste Licht, d. h. in Brahman (p. 270,7). Denn dafs Brahman das höchste Licht ist, folgt aus dem Zusammenhange (p. 327,8) und aus der erwähnten Unkörperlichkeit, welche nur dem Brahman allein zukommt (p. 328,3), sowie auch aus den Worten: „das ist der höchste Geist" (p. 328,4).

4. Brahman als die Seele im Stande der Erlösung.

Nach 1,3,42—43.

Der Abschnitt Bṛih. 4,3—4 (p. 705—919), dessen Hauptthema nach Çañkara das genannte ist, entrollt über die Zustände der Seele vor und nach dem Tode ein Bild, welches an Reichtum und Wärme der Darstellung wohl einzig in der indischen Literatur und vielleicht in der Literatur aller Völker dasteht. Wir übersetzen die Stelle mit einigen Kürzungen und Auslassungen, die sich selbst rechtfertigen werden, bemerken jedoch, dafs manches, besonders im ersten Teile, problematisch bleibt.

a) Einleitung (4,3,1—9).

Zu *Janaka*, dem Könige der *Videha's*, kommt *Yâjñavalkya*, um sich mit ihm zu unterreden.[86] Der König wirft die Frage auf: „Was dient dem Geiste [oder: Menschen, *purusha*] als „Licht?" — Die nächste Antwort lautet: „Die Sonne dient „ihm als Licht; denn beim Lichte der Sonne sitzt er und „gehet umher, treibt seine Arbeit und kehret heim." — „Aber „was dient ihm als Licht, wenn die Sonne untergegangen „ist?" — „Der Mond." — „Und wenn Sonne und Mond „untergegangen sind?" — „Das Feuer." — „Und wenn Sonne „und Mond untergegangen sind, und das Feuer erloschen „ist?" — „Die Stimme; darum, wenn man seine eigene Hand „nicht unterscheiden kann, und es erhebt sich [*uccarati* zu „lesen] irgendwoher eine Stimme, so gehet man auf dieselbe „zu." — „Aber wenn Sonne und Mond untergegangen sind, „das Feuer erloschen und die Stimme verstummt ist, was „dient dann dem Geiste als Licht?" — „Dann dient er sich „selbst *(âtman)* als Licht." — „Was ist das für ein Selbst?" — „Es ist unter den Lebensorganen der aus Erkenntnis be„stehende, in dem Herzen innerlich leuchtende Geist. Dieser „durchwandert, derselbe bleibend, beide Welten [diese Welt „im Wachen und Traume, jene im Tiefschlafe und Tode]; es „ist, als ob er sänne, es ist, als ob er schwankend sich be„wegte [in Wahrheit ist Brahman ohne individuelle Erkennt„nis und Bewegung]; denn wenn er Schlaf geworden ist, so „übersteigt er [im Tiefschlafe] diese Welt, die Gestalten des

[86] *Sam enena vadishya', iti;* dieses ist nicht «*an ingenious conjecture*» von Regnaud in «*his excellent work on the Upanishads*» (wie es nach M. Müller, Upanishads I, p. LXXIII fg. scheinen kann), sondern eine Variante, die schon Dvivedagaṅga in seinem Kommentare (p. 1141,13, ed. Weber) erwähnt und Weber in seiner Ausgabe des Çatapathabr. (14,7,1,1) aufgenommen, sowie Regnaud gegenüber wieder in Erinnerung gebracht hat in seiner Rezension von dessen Schrift (Jenaer Literaturz. 1878, 9. Febr., Nr. 6), worauf sich auch Regnaud zu Anfang der Errata bezieht. — Was Müller gegen diese Lesart erinnert, kann ebenso in entgegengesetztem Sinne verwendet werden: gerade weil Yâjñavalkya die Absicht hat, sich mit dem Könige zu unterreden, findet es der Erzähler notwendig, noch besonders zu motivieren, warum nicht er, sondern der König zuerst das Wort nimmt.

„Todes [der Vergänglichkeit, des Übels]. Nämlich, wenn „dieser Geist geboren wird, wenn er eingeht in den Leib, so „wird er mit den Übeln übergossen; wenn er auszieht, wenn „er stirbt, so lässet er die Übel hinter sich. Zwei Zustände „sind dieses Geistes: der gegenwärtige und der in der andern „Welt; ein mittlerer Zustand, als dritter, ist der des Schlafes. „Wenn er in diesem mittleren Zustande weilt, so schaut er „jene beiden Zustände, den gegenwärtigen [im Traume] und „den in der andern Welt [im Tiefschlafe]. Je nachdem ihm „nun ein Zutritt wird zu dem Zustande in der andern Welt, „diesem Zutritte gemäfs tritt er hin und schaut beides, die „Übel [dieser Welt, im Traume] und die Wonne [jener Welt, „im Tiefschlafe]."

b) Der Traumschlaf (4,3,9—14.16—18).

„Wenn er nun einschläft, dann entnimmt er aus dieser „allenthaltenden Welt das Bauholz *(mâtrâm, materiem)*, fällt „es selbst und baut es selber auf vermöge seines eignen „Glanzes, seines eignen Lichtes; — wenn er so schläft, dann „dient dieser Geist sich selbst als Licht. Daselbst sind nicht „Wagen, nicht Gespanne, nicht Strafsen, sondern Wagen, Ge- „spanne und Strafsen schafft er sich; daselbst ist nicht Wonne, „Freude und Lust, sondern Wonne, Freude und Lust schafft „er sich; daselbst sind nicht Brunnen, Teiche und Flüsse, „sondern Brunnen, Teiche und Flüsse schafft er sich, — denn „er ist der Schöpfer. Darüber sind diese Verse:

„Abwerfend was des Leibes ist *(çârîram)* im Schlafe
„Schaut schlaflos er die schlafenden Organe;
„Ihr Licht entlehnend kehrt zum Ort dann wieder
„Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.
„Das niedre Nest läfst er vom Leben hüten
„Und schwingt unsterblich aus dem Nest empor sich,
„Unsterblich schweift er wo es ihm beliebet,
„Der gold'ge Geist, der ein'ge Wandervogel.
„Im Traumesstande schweift er auf und nieder
„Und schafft als Gott sich vielerlei Gestalten,
„Bald gleichsam wohlgemut mit Frauen scherzend,
„Bald wieder gleichsam Schreckliches erschauend.
„Nur seinen Spielplatz, nicht ihn selber sieht man, —

„darum heifst es: «man soll ihn nicht jählings wecken,» denn „schwer ist einer zu heilen, zu welchem er sich nicht zurück- „findet. Darum heifst es auch: «der [Schlaf] ist für ihn nur „eine Stätte des Wachens,» denn was er im Wachen sieht, „dasselbige siehet er auch im Schlafe. So also dient daselbst „dieser Geist sich selbst als Licht.... Nachdem er nun so im „Traume sich ergötzt und umhergetrieben hat und nachdem „er geschaut hat Gutes und Übles, so eilt er, je nach seinem „Eingang, je nach seinem Platze, zurück zum Zustande des „Wachens; und alles, was er in diesem schaut, davon wird er „nicht berührt; denn an diesem Geiste haftet nichts an; — „und wiederum, nachdem er so im Wachen sich ergötzt und „umhergetrieben hat und nachdem er geschaut hat Gutes und „Übles, so eilt er, je nach seinem Eingange, je nach seinem „Platze zurück zum Zustande des Traumes. Und gleichwie „ein grofser Fisch an beiden Ufern entlang gleitet, an dem „diesseitigen und an dem jenseitigen, so gleitet der Geist an „den beiden Zuständen entlang, an dem des Traumes und an „dem des Wachens [ohne von ihnen berührt zu werden]."

c) Der Tiefschlaf (4,3,19.21—33).

„Aber gleichwie dort im Luftraume ein Falke oder ein „Adler, nachdem er umhergeflogen ist, ermüdet seine Fittiche „zusammenfaltet und sich zur Niederkauerung begibt, also „auch eilt der Geist zu jenem Zustande, wo er eingeschlafen „keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut. „Das ist die Wesensform desselben, in der er über das Ver- „langen erhaben, vom Übel frei und ohne Furcht ist. Denn „so wie einer, von einem geliebten Weibe umschlungen, kein „Bewufstsein hat von dem was aufsen oder innen ist, so auch „hat der Geist, von dem erkenntnisartigen Selbste [dem Brah- „man] umschlungen, kein Bewufstsein von dem was aufsen „oder innen ist. Das ist die Wesensform desselben, in der „er gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen, ohne Ver- „langen ist und vom Kummer geschieden. Dann ist der Vater „nicht Vater und die Mutter nicht Mutter, die Welten sind „nicht Welten, die Götter nicht Götter, die Veden nicht Ve- „den; dann ist der Dieb nicht Dieb, der Mörder nicht Mörder,

„der Câṇḍâla nicht Câṇḍâla, der Paulkasa nicht Paulkasa, der „Asket nicht Asket, der Büfser nicht Büfser; dann ist Unberührtheit vom Guten und Unberührtheit vom Bösen, dann „hat er überwunden alle Qualen seines Herzens.“

„Wenn er dann nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon „er nicht sieht; denn für den Sehenden ist keine Unter„brechung des Sehens, weil er unvergänglich ist; aber es ist „kein Zweites aufser ihm, kein anderes, von ihm verschie„denes, das er sehen könnte. Ebenso wenn er dann nicht „riecht, schmeckt, redet, hört, denkt, fühlt, erkennt, so ist er „doch erkennend, obschon er nicht erkennt; denn für den „Erkennenden ist keine Unterbrechung des Erkennens, weil „er unvergänglich ist; aber es ist kein Zweites aufser ihm, „kein anderes, von ihm verschiedenes, das er erkennen könnte. „Denn nur wo gleichsam ein anderes ist, da kann eines das „andere sehen, riechen, schmecken, anreden, hören, denken, „fühlen und erkennen.“

„Wie Wasser [rein, vgl. Kâṭh. 4,15 und ad Bṛih. 366,8] „stehet er als Schauender allein und ohne zweiten, er dessen „Welt das Brahman ist. Dieses ist sein höchstes Ziel, dieses „ist sein höchstes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses „ist seine höchste Wonne; durch ein kleines Teilchen nur „dieser Wonne haben ihr Leben die andern Kreaturen.“

„Wenn unter den Menschen einer glücklich ist und reich, „König über die andern und mit allen menschlichen Genüssen „überhäuft, so ist das die höchste Wonne der Menschen. „Aber hundert Wonnen der Menschen sind eine Wonne der „Väter, die den Himmel erworben haben, und hundert Wonnen „der Väter, die den Himmel erworben haben, sind eine „Wonne in der Gandharva-Welt, und hundert Wonnen in der „Gandharva-Welt sind eine Wonne der Götter durch Werke, „die durch ihre Werke das Gottsein erlangen, und hundert „Wonnen der Götter durch Werke sind eine Wonne der „Götter von Geburt und eines der schriftgelehrt und ohne „Falsch und frei von Begierde ist; und hundert Wonnen der „Götter von Geburt sind eine Wonne in Prajâpati's Welt „und eines der schriftgelehrt und ohne Falsch und frei von „Begierde ist, und hundert Wonnen in Prajâpati's Welt sind

„eine Wonne in der Brahman-Welt und eines der schrift-„gelehrt und ohne Falsch und frei von Begierde ist. Und „dieses ist die höchste Wonne, dieses *ist die Brahman-Welt.*“

d) Das Sterben (4,3,35—4,4,2).

„Wie nun ein Wagen, wenn er schwer beladen ist, knar-„rend geht, also auch gehet dieses körperliche Selbst, von „dem erkenntnisartigen Selbste belastet, knarrend [röchelnd], „wenn es so weit ist, dafs einer in den letzten Zügen liegt. „Wenn er nun in Schwäche verfällt, sei es durch Alter oder „durch Krankheit, dafs er in Schwäche verfällt, dann, so wie „eine Mangofrucht, eine Feige, eine Beere ihren Stiel losläfst, „also auch läfst der Geist die Glieder los und eilt wiederum, „je nach seinem Eingange, je nach seinem Platze, zurück zum „Leben.... Und gleichwie zu einem Könige, wenn er fort-„ziehen will, die Vornehmen und die Polizeileute und die „Wagenlenker und Dorfschulzen sich zusammenscharen, also „auch scharen zur Zeit des Endes zu der Seele alle Lebens-„organe sich zusammen, wenn es so weit ist, dafs einer in „den letzten Zügen liegt. Wenn nämlich die Seele in Ohn-„macht verfällt und es ist, als käme sie von Sinnen, dann „eben scharen diese Lebensorgane sich zu ihr zusammen; sie „aber nimmt diese Kraftelemente in sich auf und ziehet sich „zurück auf das Herz; der Geist aber, der im Auge wohnte, „kehrt nach auswärts zurück [zur Sonne, der er entstammt, „vgl. S. 70]; alsdann erkennt einer keine Gestalt mehr. Weil „er zur Einheit geworden ist, darum siehet er nicht, so heifst „es, weil er zur Einheit geworden ist, darum riecht er nicht, „schmeckt er nicht, redet er nicht, hört er nicht, denkt er „nicht, fühlt er nicht, erkennt er nicht. Alsdann wird die „Spitze des Herzens leuchtend: aus dieser, nachdem sie leuch-„tend geworden, ziehet die Seele aus, sei es durch das Auge, „oder durch den Schädel, oder durch andere Körperteile. „Indem sie auszieht, zieht das Leben mit aus; indem das „Leben auszieht, ziehen alle Lebensorgane mit aus. Sie ist „von Erkenntnisart, und was von Erkenntnisart ist, das ziehet „ihr nach.“

e) Die nichterlöste Seele nach dem Tode (4,4,2—6).

„Dann nehmen sie [die Seele] das Wissen und die Werke „bei der Hand, und ihre neuerworbene Erfahrung“ [wenn wir *apûrva-prajñâ* lesen dürfen]. —

„Wie eine Raupe, nachdem sie zur Spitze des Blattes ge„langt ist, einen andern Anfang ergreift und sich selbst dazu „hinüberzieht, so auch die Seele, nachdem sie den Leib ab„geschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, ergreift sie „einen andern Anfang und zieht sich selbst dazu hinüber.“

„Wie ein Goldschmied von einem Bildwerke den Stoff „nimmt und daraus eine andere, neuere, schönere Gestalt „hämmert[87], so auch diese Seele, nachdem sie den Leib ab„geschüttelt und das Nichtwissen losgelassen hat, so schafft „sie eine andere, neuere, schönere Gestalt, sei es der Väter „oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajâpati „oder des Brahman oder anderer Wesen.“

„Wahrlich, dieses Selbst ist das Brahman, bestehend aus „Erkenntnis, aus Manas, aus Leben, aus Auge, aus Ohr, be„stehend aus Erde, aus Wasser, aus Wind, aus Äther, be„stehend aus Feuer und nicht aus Feuer, aus Lust und nicht „aus Lust, aus Zorn und nicht aus Zorn, aus Gerechtigkeit „und nicht aus Gerechtigkeit, bestehend aus allem. Je nach„dem einer nun besteht aus diesem oder aus jenem, je nach„dem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er „geboren; wer Gutes tat wird als Guter geboren, wer Böses „tat wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges „Werk, böse durch böses. Darum fürwahr heifst es: «Der „Mensch ist ganz und gar gebildet aus Begierde *(kâma)*; je „nachdem seine Begierde ist, danach ist sein Wille *(kratu)*, „je nachdem sein Wille ist, danach tut er das Werk *(kar-*

[87] Vgl. Pythagoras bei Ovid. Met. XV, 169 sq.:

Utque novis facilis signatur cera figuris,
Nec manet ut fuerat, nec formas servat easdem,
Sed tamen ipsa eadem est, animam sic semper eandem
Esse, sed in varias doceo migrare figuras.

„*man)*, je nachdem er das Werk tut, danach ergehet es ihm.» — Darüber ist dieser Vers:

„Dem hängt er nach, dem strebt er zu mit Taten,
„Wonach sein inn'rer Mensch und sein Begehr steht. —

„Nachdem den Lohn er hat empfangen
„Für alles, was er hier begangen,
„So kehrt aus jener Welt er wieder
„Zu dieser Welt des Wirkens nieder."

„So steht es mit dem Verlangenden *(kâmayamâna)*."

f) Die Erlösung (4,4,6—23).

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden *(akâmayamâna)*:
„Wer ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Verlangens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebensgeister „ziehen nicht aus; sondern Brahman ist er und in Brahman „löst er sich auf. Darüber ist dieser Vers:

„Wenn alle Leidenschaft verschwunden,
„Die in des Menschen Herzen nistend schleicht,
„Dann hat der Sterbliche Unsterblichkeit gefunden,
„Dann hat das Brahman er erreicht."

„Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem „Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper: aber das „Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, „ist lauter Licht." —

„Darüber sind diese Verse:

„Eng strecket sich der alte Pfad, den ich gefunden und gegangen,
„Erlöst betritt der Weise ihn, zur Welt des Himmels zu gelangen.
„Mag man ihn weifs, schwarz, braun, grün oder rot benennen, —
„Es ist der eine Pfad, den die Brahmanen kennen;
„Auf diesem wallt wer Brahman liebt und Gutes übt in Lichtgestalt."

„In blindes Dunkel fährt wer im Nichtwissen lebte;
„In blinderes wohl noch wer nach Werkwissen strebte.
„Ja, freudelos ist diese Welt, von blinder Finsternis bedeckt:
„In sie geht nach dem Tode ein der Mensch, den nicht das Wissen weckt."

„Doch wer sich als das Selbst erfafst hat im Gedanken,
„Wie mag der wünschen noch, dem Leibe nachzukranken?
„Wem in des Leib's abgründlicher Befleckung
„Geworden ist zum Selbste die Erweckung,

„Den als allmächtig, als der Welten Schöpfer wifst;
„Sein ist das Weltall, weil er selbst das Weltall ist."

„Dieweil wir hier sind, mögen wir es wissen;
„Wo nicht, so bleibt der Wahn, ein grofs Verderben.
„Unsterblich sind die einen, wenn sie sterben, —
„Zur Pein die andern werden fortgerissen."

„Der Mann, der als sein eigen Selbst Gott hat geschaut von Angesicht,
„Den Herrn des, das da war und wird, der fürchtet und verbirgt sich nicht!"

„Zu dessen Füfsen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,
„Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,
„In dem der Wesen fünffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,
„Den weifs als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen."

„Des Odems Odem und des Auges Auge,
„Des Ohres Ohr und des Verstand's Verstand,
„Wer diese kennt, der wahrlich hat das Brahman,
„Das alte, uranfängliche erkannt."

„Im Geiste sollen merken sie:
„Nicht ist hier Vielheit irgendwie;
„Von Tod zu Tode wird verstrickt
„Wer eine Vielheit hier erblickt."

„Einheitlich ist er anzuschauen, unmefsbar grofs, unwandelbar,
„Hoch über Raum und Sündenstaub, der Âtman grofs, unwandelbar."

„Dem denket nach, die Weisheit zu erringen,
„Nicht Worten viel, die nur Beschwerde bringen!"

„Wahrlich, dieses grofse, ungeborne Selbst, das ist unter „den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende [selbst-„leuchtende Geist]! Hier, inwendig im Herzen ist ein Raum, „darin liegt er, der Herr des Weltalls, der Gebieter des „Weltalls, der Fürst des Weltalls; er wird nicht höher durch „gute Werke, er wird nicht geringer durch böse Werke; er „ist der Herr des Weltalls, er ist der Gebieter der Wesen, „er ist der Hüter der Wesen; er ist die Brücke, welche diese „Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen [vgl. S. 174]."

„Ihn suchen durch Vedastudium die Brahmanen zu er-„kennen, durch Opfer, durch Almosen, durch Büfsen, durch „Fasten; wer ihn erkannt hat, der wird ein *Muni*. Zu ihm „auch pilgern hin die Pilger, als die nach der Heimat *(loka)* „sich sehnen."

„Dieses wufsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nach-„kommen begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir Nach-„kommen, wir, deren Seele diese Welt ist!» Und sie standen „ab von dem Verlangen nach Kindern, von dem Verlangen „nach Besitz, von dem Verlangen nach der Welt und wan-„derten umher als Bettler. Denn Verlangen nach Kindern „ist Verlangen nach Besitz, und Verlangen nach Besitz ist „Verlangen nach der Welt; denn eines wie das andere ist eitel „Verlangen."

„Er aber, der Âtman, ist nicht so und ist nicht so. Er „ist ungreifbar, denn er wird nicht gegriffen, unzerstörbar, „denn er wird nicht zerstört, unhaftbar, denn es haftet nichts „an ihm; er ist nicht gebunden, er wankt nicht, er leidet „keinen Schaden."

„[Wer solches weifs,] den überwältigt beides nicht, ob er „darum [weil er im Leibe war] das Böse getan hat oder ob „er das Gute getan hat; sondern er überwältigt beides; ihn „brennet nicht was er getan und nicht getan hat. Das sagt „auch der Vers:

„Das ist des Brahmanfreundes ew'ge Majestät,
„Dafs er nicht wächst durch Werke und nicht minder wird;
„Man folge ihrer Spur, wer sie gefunden hat,
„Der wird durch böse Werke weiter nicht befleckt."

„Darum, wer solches weifs, der ist beruhigt, bezähmt, ent-„sagend, geduldig und gesammelt; nur in seinem Selbste sieht „er das Selbst, alles sieht er an als das Selbst; nicht über-„windet ihn das Böse, er überwindet alles Böse, nicht ver-„brennet ihn das Böse, er verbrennet alles Böse; frei von „Bösem, frei von Leidenschaft und frei von Zweifel wird er „ein *Brâhmana*, er, dessen Welt das *Brahman* ist!" –

„Also sprach *Yâjnavalkya*. Da sprach der König: «O Hei-„liger, ich gebe dir mein Volk in Knechtschaft und mich „selbst dazu.»"

Man könnte denken, so bemerkt Çañkara zu diesem Abschnitte, dafs in demselben von der individuellen Seele gehandelt werde, weil gegen Anfang und gegen Ende (unter *a* und *f*) die Rede sei von „dem unter den Lebensorganen aus

Erkenntnis bestehenden" (p. 330,9); es ist aber vielmehr überall an die höchste Seele zu denken, indem sie in der Stelle vom Tiefschlafe und vom Sterben von der individuellen Seele unterschieden wird, beim Tiefschlafe, wo es heifst, der Geist sei „von dem erkenntnisartigen Selbste umschlungen" (p. 331,2), beim Sterben, wo von einer Belastung des körperlichen Selbstes, d. h. der individuellen Seele, durch das erkenntnisartige Selbst die Rede ist (p. 331,7); der „erkenntnisartige" *(prâjña)* nämlich ist [im geraden Gegensatze gegen die Terminologie des Vedântasâra, vgl. Anm. 82, S. 194] der höchste Gott, welcher so heifst, weil er von der allwissenden Erkenntnis ewig ungetrennt ist (p. 331,6). Was aber die erwähnte Stelle zu Anfang und zu Ende betrifft, so heifst es dort (unter *a*): „es ist als ob er sänne, es ist als ob er schwankend sich bewegte", und hier (unter *f*): „wahrlich, dieses grofse, ungeborne Selbst, das ist unter den Lebensorganen jener aus Erkenntnis bestehende", zum deutlichen Beweise, dafs hier die individuelle Seele nur erwähnt wird, um eben ihre Identität mit der höchsten zu lehren (p. 332,1–6). Auch die Zustände des Wachens und Schlafens werden ja nur erwähnt, um die Freiheit der Seele von ihnen zu zeigen; denn es heifst (unter *b* und *c*), dafs der Geist von den Bildern im Wachen und Traume, und wiederum, dafs er von Gutem und Bösem nicht berührt werde (p. 332,12), wie denn auch der König wiederholt in den [von uns ausgelassenen] Ausruf ausbricht: „rede weiter zur Erlösung" (p. 332,11). Endlich bezeugen auch die Stellen (unter *f*) „der Herr des Weltalls" usw. und „er wird nicht höher durch gute Werke" usw., dafs wir nicht an die individuelle, sondern an die höchste Seele zu denken haben (p. 333).

XIII. Das Brahman als höchstes Ziel.

---

1. Brahman als Gegenstand der Meditation.

Nach 1,3,13.

Die Meditation des Brahman kann eine mehr oder weniger vollkommene sein und bringt demgemäfs, wie schon aus den Kap. VI (S. 109 fg.) beigebrachten Stellen bekannt, verschiedene Frucht, nämlich teils irdisches Glück, teils himmlische, aber vergängliche Seligkeit, teils ewige Vereinigung mit Brahman. Dieser Gedanke wird im fünften Abschnitte der *Praçna-Upanishad* (p. 219 fg.) dadurch illustriert, dafs an dem Worte „*om*“, dem symbolischen Träger der Meditation des Brahman, die drei Moren *(mâtrâ)*, aus denen es vermeintlich besteht *(a-u-m)*, unterschieden werden; die Meditation ist in dem Mafse vollkommener, als sie sich auf ein, auf zwei oder auf alle drei Elemente des Wortes „*om*“ erstreckt. Die Stelle lautet wie folgt:

„Fürwahr, o Satyakâma, der Laut «*om*» ist das höhere „und das niedere Brahman. Darum erlangt der Wissende, „wenn er sich auf denselben stützt, das eine oder das andere.“

„Wenn er ein Element desselben meditiert, so gelangt „er, dadurch belehrt, [nach dem Tode] schnell zur Lebendig„keit. Ihn führen die *Ṛig*-Hymnen hin zur Menschenwelt; „daselbst erlangt er Askese, frommes Leben und Glauben „und geniefset Hoheit.“

„Wenn er zu zwei Elementen in seinem Denken ge„langt, dann wird er [nach dem Tode] von den *Yajus*-Sprüchen

„emporgeführt in die Luft zur Soma-Welt [zum Monde]. „Nachdem er in der Soma-Welt Herrlichkeit genossen hat, „so kehret er wieder zurück.“

„Wenn er hingegen durch **alle drei Elemente** des Lau- „tes *om* den höchsten Geist meditiert, so wird er, nachdem „er in das Licht, in die Sonne eingegangen, wie eine Schlange „von ihrer Haut, also von dem Übel befreit; von den *Sâman-* „Liedern wird er emporgeführt zur Brahmanwelt; dann schaut „er ihn, der höher ist als dieser höchste Komplex des Lebens, „den in der Burg [des Leibes] wohnenden Geist *(puri-çayam* „*purusham)*.“

Es fragt sich, so bemerkt Çañkara, welches von den beiden zu Eingang der Stelle erwähnten Brahman's im letzten Absatze, auf den es hier ankommt, zu verstehen sei, das höhere oder das niedere? Für das letztere spräche die räumliche Beziehung, welche in dem Emporführen zur Brahmanwelt liegt und auf das höhere Brahman nicht paſst (p. 246,7; vgl. S. 117). Demungeachtet aber muſs an das höhere Brahman gedacht werden, weil es heiſst „er schaut“, was sich nur auf ein Reales, auf das höchste Brahman, wie es Gegenstand der universellen Erkenntnis *(samyag-darçanam)* ist, beziehen kann (p. 246,6), während unter dem „höchsten Komplex des Lebens“ das Brahman unter der Form der individuellen Seele[88] verstanden werden muſs (p. 247,1). Dementsprechend aber ist auch schon vorher unter dem höchsten Geiste, der meditiert werden soll, das höchste Brahman zu verstehen (p. 247,10), denn nur seine Meditation bringt die weiter erwähnte Befreiung vom Übel (p. 248,4). Was aber die lokale Beziehung betrifft, die in dem Emporführen zur Brahmanwelt liegt, so muſs man annehmen, daſs hier Stufenerlösung *(kramamukti)* gelehrt werde, bei der erst nach der Einführung in die Brahmanwelt

[88] Ein Quidam, dessen Meinung p. 247,3 sehr abrupt vorgeführt wird, möchte den „höchsten Komplex des Lebens“ auf die Brahmanwelt beziehen, eine Auffassung, die im folgenden weder Billigung noch Widerlegung findet und wahrscheinlich durch Interpolation in den Text gekommen ist, so daſs das *tasmât* p. 247,7 sich ursprünglich an p. 247,2 unmittelbar anschloſs (vgl. S. 30).

die universelle Erkenntnis mitgeteilt wird (p. 248,8), — letzteres nicht ganz nach der Konsequenz des Systems, da ja hier das höhere Brahman verstanden werden soll, die Stufenerlösung hingegen, wie wir später sehen werden (Kap. XXXIX, 4), nur auf die Verehrer des niedern Brahman Anwendung findet.

2. Brahman als der Ort der Erlösten.

Nach 1,3,1—7.

In der Muṇḍaka-Upanishad 2,2,5 heifst es:

„Der Ort, in welchem Himmel, Erd' und Luftraum,
„Verstand und alle Sinne sind gewoben,
„Den sollt allein ihr wissen als den Âtman;
„Die andern Reden aber lafst beiseite[89]; —
„Er ist die Brücke der Unsterblichkeit!"

Man könnte, so meint Çaṅkara, hier an etwas anderes denken, als an Brahman, etwa an die Urmaterie, oder den Wind, oder die individuelle Seele, welche in gewissem Sinne der Ort der Dinge genannt werden können (p. 225), denn die erwähnte Brücke scheint ein anderes Ufer (etwas aufser ihr) vorauszusetzen, was auf Brahman nicht pafst (p. 224,8). Aber der Ort, in welchem die ganze Welt gewoben ist, kann doch nur Brahman sein (p. 225,10), wie schon das Wort *Âtman* zeigt, welches in vollem Sinne nur von Brahman gilt (p. 226,1). Die Welt verhält sich nicht etwa zu ihm wie Wurzeln, Stamm und Äste zu dem Baume (p. 226,7), sondern sie ist nur ein *Produkt des Nichtwissens* (p. 226,11), wie denn die Schrift davor warnt, sich an die nicht-reale Vielheit zu halten (p. 227,3), wenn sie (Kâṭh. 4,10. Bṛih. 4,4,19) sagt:

„Von Tod zu Tode wird verstrickt
„Wer eine Vielheit hier erblickt."

Das Wort von der Brücke soll nur bedeuten, *dafs Brahman* die Dinge auseinanderhält (vgl. S. 143. 174), nicht dafs er ein anderes Ufer hat (p. 227,10). Dafs aber Brahman allein der Ort sein kann, geht daraus hervor, dafs er nachher als der

Im Texte steht der Indikativ: *jânatha, vimuñcatha.*

Ort bezeichnet wird, zu welchem die Erlösten gehen. Nämlich der Wahn, als bestehe das Ich in der Leiblichkeit, ist das Nichtwissen; die Hochhaltung derselben ist die Liebe *(râga)*, die Verachtung derselben der Hafs, der Gedanke an eine Schädigung derselben die Furcht, und wie die Schar des Nicht-realen weiter heifst (p. 228,10). Die Erlösung von diesen Mängeln allen ist ein Hingehen zu dem Orte, von dem hier die Rede ist; worüber es weiter heifst (Muṇḍ. 2,2,8):

„Wer jenes Höchst' und Tiefste schaut,
„Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
„Dem lösen alle Zweifel sich,
„Und seine Werke werden nichts;"

und ferner (Muṇḍ. 3,2,8):

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
„Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
„So geht, erlöst von Name und Gestalt,
„Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste."

Hier kann weder von der Urmaterie, noch vom Winde die Rede sein (p. 230), noch auch von der individuellen Seele (p. 231,1), welche in den Worten: „den sollt ihr wissen als den Âtman", als Subjekt von ihm als Objekt unterschieden wird (p. 231,8).

3. Brahman als die erreichte All-Einheit.

Nach 1,3,8—9.

Alles Erkennen, welches sich von seinem Objekte unterscheidet, ist beschränkt und unfrei; unbeschränkt und frei ist nur die Erkenntnis, die sich mit dem Erkannten identisch weifs. — Dies ist der Grundgedanke der *Bhûma-vidyâ*, des siebenten Abschnittes der Chândogya-Upanishad (p. 473—527), dessen Hauptinhalt folgender ist.

Nârada bittet den *Sanatkumâra* um Belehrung und zählt auf die Frage, was er denn schon wisse? die vier Veden und eine lange Reihe anderer Wissenschaften auf. Im Bewufstsein der Unzulänglichkeit derselben fügt er hinzu: „Ich kenne, „o Ehrwürdiger, die *Mantra*'s [hier die gesamte praktische „Theologie], nicht den *Âtman* [die Metaphysik]; denn ich

„habe von solchen, die dir gleichen, gehört, dafs, wer den „*Âtman* kennt, über den Kummer hinaus ist; ich aber, o Herr, „bin bekümmert; führe du mich hinaus über den Kummer!“

Sanatkumâra nimmt in seiner Belehrung folgenden Gang. Alles, sagt er, was du gelernt hast, ist Name, gröfser *(bhûyas)* als der Name ist die Rede, als diese der Verstand, als dieser der Entschlufs, als dieser der Gedanke, als dieser die Meditation, als diese die Erkenntnis, als diese die Kraft, als diese die Nahrung, als diese das Wasser, als dieses das Feuer, als dieses der Raum, als dieser die Erinnerung, als diese die Hoffnung, als diese das Leben (oder der Odem, *prâṇa*). „Wie „die Speichen eingefügt sind in die Nabe, so ist alles in das „Leben eingefügt. Das Leben geht von statten durch das „Leben (den Odem), das Leben (der Odem) gibt das Leben, „gibt es zum Leben. Das Leben ist Vater und ist Mutter, „das Leben ist Bruder und Schwester, das Leben Lehrer und „Brahmane. Darum, wenn einer Vater oder Mutter oder „Bruder oder Schwester oder Lehrer oder Brahmanen hart „anfährt, so sagt man: Pfui, über dir; du bist ein Vater„mörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, „Lehrermörder, Brahmanenmörder [vgl. 1. Joh. 3,15 πᾶς ὁ μισῶν „τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν]; wenn er aber eben „dieselben, nachdem das Leben entflohen ist, mit dem Spiefse „zusammenstöfst [auf dem Scheiterhaufen] und sie verbrennt „mit Haut und Haar, so sagt man nicht: du bist ein Vater„mörder, Muttermörder, Brudermörder, Schwestermörder, „Lehrermörder, Brahmanenmörder; denn das Leben nur ist „alles dieses. — Fürwahr, wer also sieht und denkt und er„kennt, der ist ein Absprecher *(ativâdin)*; und wenn man zu „ihm sagt: du bist ein Absprecher! so soll er es zugeben und „nicht leugnen.“

Unter Leben *(prâṇa)* ist an dieser Stelle nicht wie sonst häufig und auch in der Chândogya-Upanishad selbst (vgl. S. 158. 159. 177. 191. 196) das höchste Brahman zu verstehen, sondern (vielleicht mit absichtlicher Polemik gegen diese Auffassung) empirisch „das zum Komplexe des feinen Leibes ge„staltete Lebensprinzip *(prâṇa)*, der *Prajñâtman* [das *Brah*„*man*, Anm. 82) als das zentrale Leibesprinzip, in welches die

„höchste Gottheit [das *Brahman*] zum Zweck der Entfaltung „in Namen und Gestalten als lebendiges Selbst (als individuelle Seele, *jîva âtman*) eingeht wie das Abbild in den Spiegel.“[90] — Das bisherige Resultat ist daher erst der Höhepunkt der empirischen Weltbetrachtung, von welcher *Sanatkumâra* seinen Schüler zur metaphysischen zu erheben sucht, indem er in folgender Art fortfährt:

Der aber nur ist der rechte Absprecher, welcher durch die Wahrheit abspricht. Die Wahrheit also muſs man erforschen. Die Wahrheit nun gründet sich auf die Erkenntnis, diese auf das Denken, dieses auf den Glauben, dieser auf die Gewiſsheit, diese auf die Tat, diese auf die Lust [die Neigung, etwas zu tun, als Bestimmung des Willens].

Die Lust nun aber [so fährt der Redner fort, indem ihm dieser Begriff von dem einer vereinzelten Befriedigung, wie sie beim Tun empfunden wird, umschlägt zu dem einer absoluten, finalen Befriedigung] besteht nur in der Unbeschränktheit *(bhûman)*, nicht in dem Beschränkten *(alpam)*. Was ist nun die Unbeschränktheit? —

„Wenn einer [auſser sich] kein anderes sieht, kein anderes „hört, kein anderes erkennt, das ist die Unbeschränktheit; „wenn er ein anderes sieht, hört, erkennt, das ist das Beschränkte. Die Unbeschränktheit ist das Unsterbliche, das „Beschränkte ist sterblich.“ — „Aber worauf gründet denn „sie sich, o Herr?“ — „Sie gründet sich auf ihre eigene „Gröſse, oder, wenn man will, nicht auf die Gröſse. Denn „unter Gröſse verstehet man in dieser Welt viel Kühe und „Rosse, Elefanten und Gold, Sklaven und Weiber, Feld und „Land. Aber das meine ich nicht, denn da gründet sich eines „immer auf das andere.“

„Sie aber [die Unbeschränktheit] ist unten und ist oben, „im Westen und im Osten, im Süden und im Norden; sie „ist diese ganze Welt.“

---

[90] Çañk. zu Chând. p. 505,15. Hiernach wäre also zu unterscheiden 1. das sich Spiegelnde *(brahman, âtman)*, 2. das Spiegelbild *(jîva)*, 3. der Spiegel *(prâṇa)*, welche jedoch im Grunde alle drei eins in Brahman sind. Übrigens ist der Sinn des obigen Scholion teilweise dunkel und die Übersetzung ungewiſs.

„Daraus folgt für das Ich-Bewufstsein *(ahaṃkâra)*: Ich „*(aham)* bin unten und oben, im Westen und im Osten, im „Süden und im Norden; ich bin diese ganze Welt.“

„Daraus folgt für die Seele *(âtman)*: die Seele ist unten „und oben, im Westen und im Osten, im Süden und im Nor-„den, die Seele ist diese ganze Welt.“

„Wer also sieht und denkt und erkennt, an der Seele sich „freuend, mit ihr spielend, mit ihr sich paarend und ergötzend, „derselbige ist autonom *(svarâj)*, und ihm ist in allen Welten „Freiheit *(kâmacâra)*; die es aber anders als so ansehen, die „sind heteronom *(anyarâjan)*, vergänglicher Seligkeit, und „ihnen ist in allen Welten Unfreiheit *(akâmacâra)*.“ —

„So zeigte“, heifst es zum Schlusse, „ihm, dessen Ver-„dunkelung gewichen war, das Ufer jenseits der Finsternis „der heilige *Sanatkumâra*.“

Das Bemühen des Çañkara bei dieser Stelle geht darauf hin, nachzuweisen, dafs unter der Unbeschränktheit das Brahman zu verstehen sei und nicht etwa das vorher erwähnte Leben. Denn obgleich nach dem Leben in der Stufenreihe nichts Höheres folge (p. 235,4), wer es erkenne ein Absprecher genannt werde (p. 235,8), auch die Schilderung, wie man „kein anderes aufser sich sehe“, auf das Leben im Zustande des Tiefschlafes passe (p. 235,14), wie sich denn auch die Bezeichnungen als Lust, Unsterbliches, Âtman von dem Leben verstehen liefsen (p. 236), so sei doch nicht es, sondern nur das höchste Brahman unter der Unbeschränktheit zu verstehen, indem dasselbe bezeichnet werde als höher als der Tiefschlaf d. h. das Leben im Tiefschlafe (p. 237,1) dadurch, dafs von dem, der das Leben kenne, hingewiesen werde auf den, „welcher durch die Wahrheit abspreche“ (p. 238,10), während das zuerst erwähnte Absprechen ein unberechtigtes sei (p. 239,8). Als die Wahrheit aber zeige sich weiterhin die Unbeschränktheit d. h. die vom Leben verschiedene höchste Seele (p. 240,3), auf welche allein die Stelle von der Vernichtung des Kummers passe (p. 240,6), sowie die Bezeichnung als „das Ufer jenseits der Finsternis“, nämlich des Nichtwissens (p. 240,10), und die ungeheure Gröfse, die in dem Begriffe der Un-

beschränktheit liege und nur dem höchsten Gott als der All-Ursache zukomme (p. 240,14). Auf ihn passe auch die Einheit von Subjekt und Objekt, indem auch die im Tiefschlafe hergestellte Einheit auf ihn zurückzuführen sei (p. 241,6). Auf ihn endlich treffe auch die Bezeichnung als Lust zu, indem darunter keine zeitweilige *(sâmaya)* Lust zu verstehen sei (p. 241,12), sowie die Äufserungen von der Unsterblichkeit, der Wahrheit, dem in der eigenen Gröfse sich Gründen, der Allgegenwart und der Allbeseelung (p. 241,16).

XIV. Die esoterische Theologie.

Nach 3,2,11—37.

---

1. Vorbemerkung.

So erhaben die Vorstellungen über das Brahman sind, die wir bisher aus den Upanishad's nach Mafsgabe der von Bâdarâyaṇa und Çañkara getroffenen (nicht immer ganz glücklichen) Auswahl gewonnen haben, so wenig tun dieselben doch, in ihrer Bildlichkeit, der völligen Ergründung des Wesens der Gottheit Genüge. Im Gefühle hiervon ist dem theologischen Teile der Brahmasûtra's noch ein Nachtrag zugefügt, welcher das esoterische Brahman zum Gegenstande hat und sich, nebst zwei andern (psychologischen) Nachträgen, im zweiten Pâda des dritten Adhyâya, also hinter der Kosmologie, Psychologie und Seelenwanderungslehre vorfindet. Mag hierdurch auch im einzelnen hier und da eine gröfsere Verständlichkeit gewonnen werden, so wird dieser Vorteil doch durch die Unzuträglichkeiten überboten, welche die Behandlung desselben Gegenstandes an zwei weit auseinandergerissenen Stellen mit sich führt; daher wir hier, wie noch öfter, in unserer Anordnung von der des Grundwerkes abweichen.

Der Grundgedanke der esoterischen Theologie (vgl. S. 109 fg. 123 fg.) ist nun der, dafs das Brahman streng genommen ohne alle Unterschiede *(viçesha)*, Attribute *(guṇa)*, Bestimmungen *(upâdhi)* und Gestalten *(âkâra)* ist. — Dieses unterschied-

lose Brahman, wie wir es kurz benennen wollen, hat aber einen zwiefachen Gegensatz: einmal die *Gestalten der Erscheinungswelt*, als welche Brahman, von den Bestimmungen getrübt, sich darstellt; sodann die unvollkommenen, *bildlichen Vorstellungen*, welche wir uns von der Gottheit machen, um sie unserem Verständnisse und unserer Verehrung *(upâsanâ)* näher zu bringen. Seltsamerweise wird zwischen diesen beiden Gegensätzen des unterschiedlosen Brahman, soweit sie auch ihrer Natur nach auseinanderliegen, von Çañkara nicht scharf geschieden, und wenn es auch nach einer Stelle (p. 807,5) so scheint, als wenn er in den *Erscheinungsformen* den Grund *(âlambanam)* der *Vorstellungsformen* sähe, so geht doch aus dem fortwährenden Durcheinanderfliefsen beider nicht nur an der in Rede stehenden, sondern auch an andern Stellen des Werkes[91] hervor, dafs unser Autor sich den Unterschied derselben nicht zum deutlichen Bewufstsein gebracht hat. Vielleicht ist dies von andern Kommentatoren mehr geschehen, welche aus dem einen Adhikaranam 3,2,11–21 zwei machen, von denen das erste (3,2,11–14) gegen die Vielheit der Erscheinungsformen und das zweite (3,2,15–21) gegen die Vielheit der Merkmale des Brahman gerichtet gewesen zu sein scheint, was Çañkara (p. 812) als zwecklos *(vyartha)* ablehnt, ohne dafs wir aus seinen Worten die Meinung der Gegner vollständig entnehmen könnten.

Wir sind daher darauf beschränkt, hier die Auffassung des Çañkara zu reproduzieren, und der angedeutete Mangel nötigt uns, die bei ihm verschwimmenden beiden Gegensätze des unterschiedlosen Brahman nur aus einer gewissen Entfernung zu betrachten, welche ein deutliches Sehen in allem einzelnen nicht möglich macht. Im übrigen nehmen wir unsern Weg so, dafs wir uns nicht ohne Not von der von unserm Autor getroffenen Anordnung der Gedanken entfernen.

[91] So findet sich dieselbe Vermengung schon in den Betrachtungen, welche den theologischen Teil einleiten (p. 110–114), und wiederum recht deutlich p. 245, wo im Gegensatze zu dem raumlosen *param brahma* (p. 245,7) als das *aparam brahma* der den Leib beherrschende *prâṇa* erscheint (p. 245,10).

2. Das unterschiedhafte und das unterschiedlose Brahman.

Nach 3,2 11—21.

Es gibt, so äufsert sich Çañkara, über das Brahman Schriftstellen von zweierlei Art: die einen lehren dasselbe als unterschiedhaft, z. B. wenn es heifst: „Allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend" (S 164), die andern als unterschiedlos, so in der Stelle: „es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang" (S. 143). Nun kann das höchste Brahman an sich nicht beides sein, denn es ist nicht möglich, dafs eine und dieselbe Sache an sich gestaltet und gestaltlos sei (p. 803,10). Zwar könnte man meinen, dafs das Brahman an sich unterschiedlos sei und durch die Bestimmungen (worunter alles zu verstehen ist, was Brahman 1. zur Erscheinung, 2. zur Vorstellung macht) unterschiedhaft werde. Aber ein Ding kann dadurch nicht ein anderes werden, dafs es mit Bestimmungen verbunden erscheint: der Bergkristall bleibt klar, auch wenn man ihn mit roter Farbe bestreicht (p. 803,14); wie es nur ein Irrtum ist, wenn man ihn dann für in sich rot hält, so beruhen bei Brahman auch die Bestimmungen nur auf dem Nichtwissen (p 804,1). Somit ist festzuhalten, dafs das Brahman von allen Unterschieden frei und völlig unveränderlich ist und nicht das Gegenteil (p. 804,3).

Aber wie kommt es, dafs in vielen Schriftstellen dem Brahman mancherlei Gestalten zugeschrieben werden, indem es bald vierfüfsig, bald sechzehnteilig, bald zwerghaft, bald die drei Welten als Körper habend usw. genannt wird? [p. 804,9. Man beachte hier und im folgenden die fortwährende Oszillation zwischen Erscheinungsformen und Vorstellungsformen.] Mufs man nicht doch vielleicht annehmen, dafs durch die Bestimmungen eine Verschiedenheit der Gestalt in Wirklichkeit hervorgebracht wird? Denn wozu sonst die Schriftstellen, die ihm Verschiedenheit beilegen? — Hierauf ist zunächst zu erwidern, dafs jedesmal, wenn Bestimmungen vorkommen, dabei gesagt wird, dafs Brahman nicht durch sie betroffen werde [p. 805,1; hierfür wird ein vereinzeltes Beispiel angeführt; in

Wahrheit ist es meistens nicht der Fall]; und dafs an manchen Stellen (Kâṭh. 4,11. Bṛih. 4,4,19. Çvet. 1,12) ausdrücklich hervorgehoben wird, dafs es keine Vielheit gebe, und dafs Prädestinierter, Prädestiniertes und Prädestinierer eins seien in Brahman (p. 805,13). Sodann aber ist zu bemerken, dafs nur die Stellen von dem unterschiedlosen Brahman den Zweck haben, über das Wesen Gottes zu belehren (p. 806,7), während die Stellen von dem gestalteten Brahman einem andern Zwecke, nämlich dem der Verehrung dienen (p. 806,10).

Einige Gleichnisse mögen das Verhältnis des Brahman zu seinen Erscheinungsformen erläutern. Wie das Licht der Sonne oder des Mondes, wenn es auf den Finger fällt, an den Bestimmungen desselben teilnimmt und demgemäfs, wenn er krumm ist, krumm, wenn er gerade ist, gerade erscheint, ohne an sich krumm oder gerade zu sein, so auch nimmt das Brahman, indem es sich mit den Bestimmungen der Erscheinungswelt, z. B. der Erde, verbindet, deren Gestalt an, und hierauf stützt sich (p. 807,5) die Auffassung des Brahman unter verschiedenen Gestalten, wie sie zum Zwecke der Verehrung gelehrt wird. Sie ist daher keineswegs zwecklos; denn alle Upanishadworte haben ihren Zweck und dienen ohne Unterschied als Richtschnur (p. 807,8). Aber dies hindert nicht, dafs diese Auffassung dennoch auf dem Nichtwissen beruht; denn in dem angebornen Nichtwissen ist das weltliche Tun und auch das vom Veda vorgeschriebene befangen (p. 807,12).

Ein anderes Gleichnis findet sich in den *Moksha-çâstra*'s:

„Wie diese Sonne, deren Wesen Licht ist,
„Vielfach erscheint in vielerlei Gewässern,
„Durch die Bestimmungen vervielfacht räumlich,
„So ist's auch mit dem ungebornen Âtman."

Und folgendes:

„Die eine Wesensseele wohnt in jedem Wesen,
„Eins ist sie und doch vieles wie der Mond im Wasser."

Zwar sind Sonne und Mond gestaltet und von ihren Spiegelbildern örtlich getrennt, der Âtman hingegen ist nicht gestaltet (lies *mûrto* p. 810,7) und nicht von den Bestimmungen räumlich getrennt, sondern allgegenwärtig und mit allem iden-

tisch (p. 810,8), aber kein Gleichnis pafst mehr, wenn man das *tertium comparationis (vivakshitam añçam)* verläfst; wäre es mit dem Verglichenen identisch, so wäre es eben kein Gleichnis mehr (p. 810,13). Dasselbe besagt nur, dafs das im wahren Sinne unwandelbare und wesenseine Brahman, indem es in die Bestimmungen wie den Leib usw. eingeht, gleichsam teilnimmt an den Beschaffenheiten dieser Bestimmungen (p. 811,6).

Aber wenn das Brahman an sich so völlig unterschiedlos ist, wie sind dann die Schriftstellen von dem unterschiedhaften Brahman zu erklären (p. 813,12)? — Einige meinen, auch sie lehrten das unterschiedlose Brahman, indem man die geforderte Vernichtung der Erscheinungswelt auch auf die von ihnen gelehrten Gestalten des Brahman anwenden müsse (p. 814,3). Doch ist dies Verfahren nur da zulässig, wo dergleichen in einer Stelle vorkommt, welche die esoterische Lehre *(paravidyâ)* behandelt (p. 814,4), nicht aber da, wo von Vorschriften der Verehrung die Rede ist (p. 814,8). Überhaupt mufs man die Stellen, welche die Natur des Brahman lehren, und die, welche eine Verehrung desselben vorschreiben, auseinanderhalten (p. 815,6). Jene bezwecken Erlösung, diese haben als Frucht je nach der Anweisung Tilgung von Sünde, Erlangung von Herrlichkeit oder Stufenerlösung (p. 815,5). Und während die letztern Stellen zum Kanon der Vorschrift gehören, so schliefsen die erstern jedes imperative Element aus und bezwecken nur die Erkenntnis des Gegenstandes (p. 815,10).

Was sollte auch wohl die Vorschrift bei der Erkenntnis des Brahman vorschreiben? etwa, die Vielheit zu vernichten, wie man jemandem befiehlt, durch Beleuchtung eines Gegenstandes die Finsternis zu verscheuchen (p. 816,6)? — Da müssen wir fragen: wie soll man sich diese Vernichtung der Vielheit denken? Ist es ein realer Vorgang, etwa wie die Vernichtung der Härte der Butter dadurch, dafs man sie ans Feuer setzt (p. 816,10)? — Aber eine solche wirkliche Vernichtung der Erscheinungswelt kann nicht von einem blofsen Menschen vollbracht, also auch nicht befohlen werden (p. 816,15). Auch würde in diesem Falle durch einen einzigen

Erstlingserlösten die ganze Vielheit mit Erde usw. vernichtet sein und jetzt die Welt leer stehen (p. 817,2).

Man mufs also annehmen, dafs es sich nur um Vernichtung des Nichtwissens handelt, welches dem einen Brahman die Vielheit der Erscheinungen andichtet. Das Nichtwissen aber wird getilgt durch Belehrung allein und ohne Befehl (p. 817,6), während hundert Befehle ohne die Belehrung es nicht beseitigen können (p. 817,9). Also: weder zur Erkenntnis des Brahman noch zur Vernichtung der Vielheit können Befehle etwas beitragen; beide werden vielmehr vollbracht durch die Belehrung allein (p. 817,12).

Und wem sollte der Befehl, die Vielheit zu vernichten, gelten? Der individuellen Seele? Aber die wird ja mit vernichtet! Oder der höchsten Seele? Der läfst sich ja doch nicht befehlen (p. 818,1–4).

Zwar heifst es auch in der höhern Wissenschaft: „man soll es sehen!“ (S. 187). Aber der Befehl bedeutet hier nur, dafs man es vor Augen bringen, seine Aufmerksamkeit darauf richten, nicht dafs man es erkennen soll (p. 818,7). Ob letzteres geschieht oder nicht, das hängt nicht von einem Befehle, sondern von der Beschaffenheit des Objektes und der Erkenntnisfähigkeit ab (p. 818,12). Wäre dem nicht so, hinge die Erkenntnis vom Willen ab, so würde es unerklärlich sein, dafs man sich irren kann (p. 819,1); nun aber hängt sie nicht vom Menschen, sondern vom Objekte ab und kann daher nicht befohlen werden (p. 819,4).

Wäre nun die Schrift nur dazu da, zu befehlen, so hätte, was nicht Befehl in ihr ist, keine Bedeutung; somit würde sie nicht erklären (*aryâcakshita*, Optativ mit *a* privativum, p. 819,8), dafs die Erkenntnis des Brahman als Seele unbefehlbar sei, sondern dieselbe dem Menschen befehlen: hierdurch aber würde nicht nur der eine Befehlskanon zwei entgegengesetzte Zwecke (Werke und Belehrung) verfolgen und dadurch mit sich selbst in Widerspruch treten [man sieht nicht recht, warum], sondern auch die Erlösung würde in die Sphäre der verdienstlichen Werke (*adṛishṭa*) herabgedrückt und damit zu etwas Vergänglichem werden (p. 820,1). Endlich würde, wenn der ganze Inhalt des Veda unter den Begriff

des Gebotes gestellt würde, dieses Gebot mit sich selbst in Widerspruch treten, indem es einerseits Vernichtung der Vielheit, anderseits teilweise Aufrechterhaltung derselben beföhle. Darum also mufs man die imperativen Stellen von dem unterschiedhaften Brahman und die nicht-imperativen von dem unterschiedlosen Brahman auseinanderhalten (p. 820).

3. Charakteristik des esoterischen Brahman.

Nach 3,2,16.17.22.

Als *Vâshkali* den *Bâhva* bat, ihm das Brahman zu lehren, da schwieg der Weise. Jener wiederholte seine Bitte zum zweiten und dritten Male. Endlich sprach *Bâhva:* „Ich lehre dir es ja, du aber verstehst es nicht; dieser Âtman ist stille."

Diese von Çañkara p. 808,11 als *Çruti* mitgeteilte Erzählung, deren Ursprung uns im übrigen unbekannt ist (vgl. Anm. 24, S. 38), findet ihre Deutung in verschiedenen, zugleich mit ihr (p. 808) zitierten Schriftstellen; so wenn es heifst (Taitt. 2,4):

„Vor dem die Worte kehren um
„Und die Gedanken, ohne ihn zu finden," —

und an einer andern Stelle (Kena 1,3):

„Verschieden ist's von allem, was wir kennen,
„Und höher als das Ungekannte auch;"

wie denn auch die *Smṛiti* (Bhag. G. 13,12, im Anklange an Ṛigv. 10,129,1) das Brahman als „weder seiend, noch nichtseiend" bezeichnet. Am schärfsten aber wird die völlige Unerkennbarkeit des Urgrundes der Dinge ausgedrückt durch die Formel: „*Neti, neti!*" — „es ist nicht so, es ist nicht so"[92], welche in der Bṛihadâraṇyaka-Upanishad nicht weniger als fünfmal vorkommt (2,3,6. 3,9,26. 4,2,4. 4,5,15 und in etwas anderer Verwendung 3,2,11). An der ersten dieser Stellen folgt sie auf eine Darstellung der beiden Erscheinungsformen *(rûpe)* des Brahman, von denen die eine „gestaltet, sterblich, ruhend, seiend", die andere „ungestaltet, unsterblich,

[92] *itir idam-arthe: „idaṃ na, idaṃ na"* (Govindânanda p. 78,21).

beweglich, jenseitig" genannt wird. Letztere begreift den Wind und den Luftraum, den Odem und den Raum innerhalb des Leibes, erstere alles übrige in der Natur und am Menschen. *Beides wird nach Çañkara (der zu 3,2,22 p. 821–826 diese Stelle einer längeren Betrachtung unterwirft) durch die* Formel „*neti, neti*" von Brahman negiert; die Erkenntnis seiner wahren Gestalt besteht darin, dafs man ihm alle Gestalt abspricht (p. 824,12), mag man nun das zweimalige *na iti* auf die beiden vorher aufgestellten Erscheinungsformen (p. 825,9) oder auf die Erscheinungsformen und Vorstellungsformen (p. 825,10) oder allgemein auf alles, was man nur wahrnehmen mag, beziehen (p. 825,11). Somit wird von Brahman alles objektive Sein negiert und nur sein objektitätloses Sein als innere Seele bleibt übrig (p. 825,14). Diese Negation aller *Unterschiede an Brahman bedeutet aber [da Brahman das* allein wahrhaft Seiende ist] eine Negation der ganzen, dem Brahman fälschlich aufgebürdeten Erscheinungswelt (p. 825,15); darum wird die Formel *neti, neti* in Bṛih. 2,3,6 durch die Worte erklärt: „denn aufser ihm — darum heifst es «es ist nicht „so» — gibt es weiter kein anderes;" er selber aber ist nicht nicht (p. 826,6).

Sonach bleibt als einziges Merkmal des Brahman das Sein bestehen, und zwar ein Sein, welches allem empirischen Sein entgegengesetzt ist, so dafs es, diesem gegenüber, ebensowohl als ein Nichtsein bezeichnet werden kann (vgl. S. 139).

Aber welches sind die positiven Merkmale dieses esoterischen, die Negation aller Unterschiede voraussetzenden Brahman? — Der spätere Vedânta nennt deren drei, welche den bekannten Namen des Brahman: *Sac-cid-ânanda*, d. h. „Sein, Geist und Wonne", bilden; dieses Kompositum, welches, soviel uns bekannt, zuerst in der *Nṛisiṅha-tâpaniya-upanishad* (Ind. St. IX, 60. 84. 143. 147. 148. 154) vorkommt, findet sich in Çañkara's Kommentar nirgends und scheint unserm Autor noch unbekannt zu sein. Zwar auch er erklärt wiederholt, da wo von Brahman als Wonne die Rede ist, dafs diese Bestimmung dem esoterischen, attributlosen Brahman zukomme (p. 127,16. 868,11), hier aber, im eigentlich esoterischen Teile, ist von ihr nicht die Rede, vielleicht, weil Çañkara sie als Freiheit von

Leiden mit unter die negativen Bestimmungen rechnet [vgl. über die Negativität der Wonne ad Bṛih. 3,9 Schlufs], und so bleibt, neben dem Sein, als einzige positive Qualität des esoterischen Brahman die Geistigkeit übrig; p. 808,2: „Die Schrift „erklärt, dafs das unterschiedlose Brahman reine Geistigkeit „und frei von allem, was davon verschieden ist, sei, denn sie „sagt (Bṛih. 4,5,13): «wie ein Salzblock kein [unterschied-„liches] Innere oder Äufsere hat, sondern durch und durch „ganz aus Geschmack besteht, so fürwahr hat auch dieser „Âtman kein [unterschiedliches] Innere oder Äufsere, sondern „besteht durch und durch ganz aus Erkenntnis.» Das heifst: „dieser Âtman ist durch und durch nichts anderes als „Geistiges; das Geistige ist seine ausschliefsliche *(nirantara)* „Natur, wie der Salzgeschmack die des Salzklumpens."

Wie verhalten sich nun die beiden allein übrig bleibenden Merkmale des Brahman, Sein und Denken *(bodha)* zueinander? — Die Behandlung dieser von andern Kommentatoren der Brahmasûtra's erörterten Frage lehnt Çañkara als zwecklos ab (p. 812,10) und bemerkt dazu nur folgendes: 1) Brahman kann nicht Sein ohne Denken sein, weil dies der (eben zitierten) Schriftstelle widerspricht, und weil er sonst nicht das Selbst der individuellen Seele wäre, welche geistiger Natur ist; 2) aber auch nicht Denken ohne Sein, weil dies unmöglich ist; 3) ebensowenig Sein und Denken in ihrer Vereinzelung, weil damit eine Vielheit gesetzt sein würde, die bei Brahman nicht statthaft ist; somit bleibt nur übrig, dafs 4) das Sein gleich dem Denken und das Denken gleich dem Sein ist *(sattâ eva bodho, bodha' eva ca sattâ*, p. 813,7), so dafs zwischen beiden keine gegenseitige Ausschliefsung stattfindet. „So könnte man sagen", fügt Çañkara hinzu, indem er über diese für uns so interessante Frage als nebensächlich hinweggeht.

Wir aber möchten darauf aufmerksam machen, dafs beide Begriffe zuletzt zurückgehen auf den der Kraft. Alles Dasein ist seinem ganzen Wesen nach nichts anderes als Manifestation von Kraft, und alles Erkennen läfst sich betrachten als eine Reaktion gegen den Andrang der Eindrücke und somit als eine Betätigung von Kraft. Dafs das indische

caitanyam diesem Begriffe nahe kommt, haben wir schon oben (S. 62) bemerkt und werden den Belegen dazu im weitern Verlaufe noch begegnen.

4. Über die Erkennbarkeit des esoterischen Brahman.

Nach 3,2,23–30.

So sehr wir dem Vedânta zustimmen, wenn er eine Ergründung des Ansichseienden nur in dem eigenen Ich für möglich hält und in seiner Metaphysik, alles Objektive beiseite schiebend, sich allein an das Subjekt hält, so wenig können wir doch mit ihm einverstanden sein, wenn er, ungeachtet der Einwendungen seiner Gegner, die wir S. 146 *fg.* kennen gelernt haben, den letzten Urgrund des Seins in dem Subjekte des Erkennens findet. Die Folge davon ist, dafs er sich einen unmittelbaren Einblick in das letzte Wesen der Dinge verschliefst: denn das Subjekt des Erkennens kann nie Objekt für uns werden, eben weil es bei jeder Erkenntnis als Subjekt fungieren mufs. — Wir wollen jetzt sehen, wie der Inder nichtsdestoweniger eine Erkennbarkeit des Subjektes, des Geistes, des Brahman zu gewinnen weifs.

Unsere Autoren geben zunächst die soeben erhobene Einwendung gegen die Erkennbarkeit des Brahman offen zu: dasselbe ist das Unoffenbare *(avyaktam)*, nicht Wahrnehmbare, weil es bei aller Wahrnehmung als Zuschauer *(sâkshin)*, d. h. als Subjekt des Erkennens, in Anspruch genommen wird (p. 827,3). Trotzdem aber bleibt eine Möglichkeit, Gott zu erkennen: der *Yogin* nämlich, d. h. hier der mit Gott Einsgewordene, sieht ihn im Zustande des *Saṃrâdhanam*, wörtlich: der Vollbefriedigung, welchen Çañkara erklärt als ein sich-Versenken *(pra-ṇi-dhânam)* in fromme Meditation (p. 827,10; vgl. 601,9). Diesen Zustand schildert die Schrift (Kâṭh. 4,1) wie folgt:

„Nach auswärts hat die Höhlungen gebohrt
„Der durch sich selbst ist, darum sieht der Mensch
„Nach aufsen nur, nicht in die inn're Seele; —
„Ein Weiser wohl sah umgewandten Auges
„Das inn're Selbst, Unsterblichkeit ersehnend.“

Aber besteht nicht auch hierbei die Scheidung von Subjekt und Objekt, zwischen dem, welcher sich versenkt und dem, worein er sich versenkt (p. 828,6)? — Unsere Autoren verneinen diese Frage, wissen sich aber, zur Begründung ihrer Ansicht, nur auf Gleichnisse und Schriftstellen zu berufen. Sie erinnern zunächst daran, dafs diese Scheidung nur vermöge der Bestimmungen (*upâdhi*) besteht (p. 828,11), dafs diese aber nur auf dem Nichtwissen beruhen, nach dessen Abschüttelung die individuelle Seele mit der höchsten identisch sei (p. 829,3); sie vergleichen diese Identität mit der zwischen der Schlange und ihren Ringelungen (p. 830,1), zwischen der Sonne und ihrem Lichte (p. 830,5), sie machen geltend, dafs die in der Vereinigung liegende Erlösung unmöglich werde, wenn man die Trennung für real im strengsten Sinne halte (p. 830,13) und folgern aus der Schrift, dafs mit Vernichtung der Vielheit nur das Erkennende in uns und somit der Âtman als Einheit übrig bleibe (p. 831,7); — aber eine Erklärung dieser Verschmelzung von Subjekt und Objekt (wie sie tatsächlich in den Phänomenen der ästhetischen Kontemplation und der religiösen Andacht stattfindet) kann aus ihren Erörterungen nicht entnommen werden.

5. Über etliche uneigentlich von Brahman gebrauchte Ausdrücke.

Der Vollständigkeit halber möge hier der Abschnitt 3,2 31–37 kurz berührt werden, in welchem anhangsweise einige Ausdrücke ihre Besprechung finden, welche scheinbar der Negation alles Seins aufser Brahman, seiner Allerfüllung und Allgegenwart Abbruch tun.

1. Brahman wird „die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält“, genannt (S. 174, vgl. S. 143–144), worunter man gewöhnlich ein Aggregat aus Holz und Erde versteht, zum Zwecke, eine zusammenhängende Wassermasse zu durchschneiden (p. 832,2); ja, es ist von einem Überschreiten dieser Brücke die Rede, und dieses alles scheint etwas anderes aufser Brahman vorauszusetzen (p. 832,4). — Hierauf ist zu entgegnen, dafs Brahman nur darin mit einer Brücke verglichen wird,

dafs er die Welt und ihre Grenzen (oder Ordnungen, z. B. Kasten, Âçrama's usw., p. 258,1) auseinanderhält (p. 834,12), wie die Brücke ihre Ufer [was sie allerdings, zumal nach der oben angegebenen, primitiven Definition derselben, nicht tut]; das Überschreiten der Brücke aber (S. 174) soll nur das Erlangen des Brahman bedeuten, wie man ja auch sagt: „er hat die Grammatik durch", um auszudrücken, dafs einer sie besitzt (p. 834,15).

2. Weiter wird Brahman wiederholt durch Mafsbestimmungen wie „vierfüfsig, achtklauig, sechzehnteilig" bezeichnet, was eine Beschränktheit desselben vorauszusetzen scheint, denn alles Mefsbare ist von begrenzter Gröfse (p. 832,9). — Indes geschieht dies nur, um ihn unserm [beschränkten] Verstehen, wie Bâdarâyaṇa sagt, unserer Verehrung, wie Çañkara erklärend hinzufügt, näher zu bringen (p. 835,1.4); denn es ist für den Menschen nicht möglich, das Unwandelbare, Unendliche zu fassen (p. 835,7).

3. Wiederholt ist von einer Verbindung der höchsten mit der individuellen Seele und wiederum (in der Kap. IX, 6, S. 151 fg. besprochenen Stelle) von einer (durch sie bedingten) Spaltung innerhalb des Brahman die Rede, vermöge deren zwei Teile desselben wie die Reiche *Mâgadha* und *Vaideha* gegeneinander abgegrenzt werden (p. 832–833). — Beides aber geschieht nur unter dem Gesichtspunkte der Bestimmungen *(upâdhi)*, über deren Verhältnis zu Brahman im Vorigen gehandelt worden ist (p. 836,7). Die Verbindung der individuellen Seele mit Brahman ist in Wahrheit ein Eingehen derselben in ihr eigenes Selbst (p. 836,15), und die Spaltung in Brahman ist ebensowenig real, wie die zwischen dem Weltraume und dem Raume innerhalb des Leibes (p. 837,5). Somit ist bewiesen, dafs es nichts aufser Brahman gibt (p. 837,10), dafs er allem innerlich (p. 837,16) und allgegenwärtig ist (p. 838,3).

DES VEDÂNTASYSTEMES ZWEITER TEIL:

KOSMOLOGIE

ODER

DIE LEHRE VON DER WELT.

XV. Vorbemerkungen und Anordnung.

So wie bisher wird auch im weitern Verlaufe unser Bemühen auf eine möglichst treue Reproduktion der Gedanken des Bâdarâyaṇa und Çañkara gerichtet sein, derart, dafs wir uns allen Deutelns an denselben enthalten und alle eigenen Zwischenbemerkungen unmifsverständlich als solche kennzeichnen. Diese Treue erstreckt sich auf den ganzen materiellen Inhalt des von uns zu analysierenden Werkes, nicht aber auch auf die Form desselben; wir nehmen die Gedanken auf, wie wir sie finden, in ihrer Anordnung aber und systematischen Verknüpfung lassen wir uns nur durch die innere, in dem Gedankenkomplexe selbst liegende Notwendigkeit leiten, und diese nötigt uns häufig, von der Anordnung des Grundwerkes erheblich abzuweichen.

Dafs diese letztere nämlich der Natur der Sache nicht entspricht, beruht auf mehreren Gründen. Zunächst ist die Tendenz der Brahmasûtra's eine polemische. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern der Vedântalehre, welche wir, unserm gegenwärtigen Zwecke gemäfs, nur da herbeiziehen, wo sie auf das eigene System neues Licht wirft, tritt bei unsern Autoren in den Vordergrund, während die wesentlichsten Dogmen, eben weil sie dem indischen Denken nicht wie uns neu und fremd, sondern von Hause aus geläufig und gewissermafsen selbstverständlich sind, nicht selten eine untergeordnete Behandlung erfahren. Sodann ist es das prinzipielle Bestreben der Philosophen des Vedânta, alle ihre Lehren in erster Linie

aus dem Veda abzuleiten und die rationelle Begründung derselben, wiewohl dieselbe keineswegs fehlt, nur nebenbei und anhangsweise zu liefern, wodurch häufig als Folgesatz erscheint, was seiner Natur nach der eigentlich tragende Grundsatz ist. Hierzu kommt, was die indischen Philosophen überhaupt kennzeichnet, dafs sie einerseits wunderbar tiefe, von keinem andern Volke des Altertums erreichte Einsichten und daneben anderseits einen gänzlichen Mangel an ästhetischem Gestaltungsvermögen bekunden, demzufolge sie fast ohne jede Organisation des Stoffes sich vom Strome treiben lassen, hauptsächlich darauf bedacht, bei jeder Frage ein *pro* und *contra* herauszufinden, welches ihrer in hohem Grade entwickelten dialektischen Streitsucht Genüge leistet, mag dasselbe nun zur Klärung der Sache beitragen, oder auch dieselbe stören und verdunkeln.[93] Die Folge davon ist, dafs dieselben Grundgedanken immer wieder neu bis zur Ermüdung abgehandelt werden, ohne dafs doch überall eine rechte Einsicht in ihren Zusammenhang mit dem Ganzen des Systems und damit in sie selbst erreicht würde.

Solange wir nicht davon abgehen, mit dem Inhalte des Vedântasystemes auch die äufsere Form desselben, wie sie in den Brahmasûtra's vorliegt, wiederzugeben, kann die Vortrefflichkeit der indischen Gedanken schwerlich begriffen werden, und nur darum hat Colebrooke's dankenswerte Übersicht derselben so wenig gewirkt, weil sie, abgesehen von ihrer Kürze und dem (sehr bedenklichen) Hereinziehen verschiedener Kommentare, sich auf eine methodelose Exzerpierung des Grundwerkes beschränkte, wodurch die volle Einsicht in den innern Zusammenhang des Systemes nicht nur für den Leser, sondern auch für den Verfasser selbst verloren ging; — die im Gefühle hiervon als Anhang beigefügte Skizze nach dem *Vedântasâra* konnte diesem Mangel nicht abhelfen, da derselbe von

[93] So grofs in diesem Punkte die Ähnlichkeit mit der Scholastik des okzidentalischen Mittelalters ist, so grofs ist anderseits die Verschiedenheit: dort die Bibel, hier der Veda (vgl. Anm. 52), dort Aristoteles, hier eigenes Nachdenken, dort Glaubenszwang, hier Entschliefsung zur vedischen Grundlage aus freier Überzeugung.

wesentlich andern Gesichtspunkten als denen des Çaṅkara aus das System aufbaut.

Die Durcheinanderwirrung des Stoffes in dem Werke, welches uns beschäftigt, ist nirgends empfindlicher, als auf dem Gebiete der Kosmologie, welche 1,4,23—2,3,15 abgehandelt wird, wozu noch der Schlufs von 2,4 und 3,2 (nämlich 2,4,20—22 und 3,2,38—41) und einzelnes aus dem Seelenwanderungsteile 3,1 (z. B. 3,1,20-21. 3,1,24) zu entnehmen ist. —

Durch unsere *Ausführungen in Kap. VI und die anhangsweise beigefügte Übersetzung aus 4,3,14 haben* wir das Vorhandensein des Gegensatzes einer exoterischen und esoterischen Lehre für alle Teile des Systems bewiesen. Ist dieser Gegensatz aber einmal vorliegend, so kann er, seiner Natur nach, für die Disposition des Stoffes nicht anders als grundbestimmend wirken. Nicht so ist es bei unsern Autoren: in ihrem kosmologischen Teile entwerfen sie im allgemeinen die exoterische Schöpfungslehre, verwickeln sich dabei von Punkt zu Punkt in Widersprüche, deren Lösung sie durch Appellation an die esoterische Lehre suchen, um sodann, gleich als wäre nichts geschehen, in der Ausmalung des empirischen Weltbildes ruhig fortzufahren, während doch der ganze Realismus, auf dem es beruht, wiederholt schon durchbrochen und in seiner Unzulänglichkeit erwiesen ist. Dabei findet sich nirgendwo eine scharfe Abgrenzung; vielmehr gibt sich die (in der Stelle auf S. 118 deutlich ausgesprochene) Tendenz kund, die exoterischen Schriftworte im Sinne der esoterischen umzudeuten, ein Unterfangen, welches im kosmologischen Teile insbesondere zu der ebenso schwierigen wie verfehlten Untersuchung über den Kausalitätsbegriff den Anlafs gegeben hat.

Um Klarheit in die Sache zu bringen und doch unsern Autoren in keiner Weise Gewalt anzutun, werden wir zunächst (Kap. XVI) Brahman als Schöpfer und dann (Kap. XVII) die Erschaffung der Natur, beides im exoterischen Sinne behandeln, woran sich die spärlichen naturwissenschaftlichen Züge, die sich hier und da in dem Werke zerstreut finden, zu einer Gesamtheit vereinigt anschliefsen mögen. In einem weitern Kapitel (XVIII) werden wir alle die im Verlaufe

auftretenden Probleme zusammenfassen, deren Lösung unsere Autoren durch ein jedesmaliges Überspringen in die esoterische Naturlehre bewerkstelligen. Ehe wir zur letztern uns wenden, werden wir uns weiter mit dem Kausalitätsbegriffe unserer Philosophen befassen müssen (Kap. XIX), denn in ihm finden sie, abgesehen von rein theologischen Argumenten, die Berechtigung zur esoterischen Lehre von der Identität der Welt mit Brahman. Erst nach Darstellung dieser Identitätslehre (Kap. XX) kann dann die auf ihr beruhende Lösung der drei Kapitel früher aufgeworfenen Probleme nach Mafsgabe des im Grundwerke vorliegenden Materiales erfolgen (Kap. XXI).

XVI. Brahman als Schöpfer der Welt.

1. Über das Motiv der Schöpfung.

Nach 2,1,32—33.

Wir haben Brahman kennen gelernt als ein geistiges Wesen; als solches scheint er bei seinen Handlungen eines Motives zu bedürfen. Denn wir sehen im Leben, wie ein geistiges Wesen, welches erkennt bevor es handelt, z. B. ein Mensch, zu keinem Vornehmen, sei es grofs oder gering, sich anschickt, ohne dafs ihn ein Motiv dazu triebe (p. 488,12). Die Anwendung dieser Erfahrungsregel auf Brahman wird, wie es scheint, auch durch die Schrift bestätigt, wenn sie lehrt (siehe S. 186), dafs ihm die Welt nicht um der Welt willen, sondern um seiner selbst willen lieb ist (p. 489,2). — Nimmt man nun ein Motiv Gottes an, welches ihn zur Schöpfung der Welt bestimmte, so widerspricht dies seiner Allgenugsamkeit *(paritṛiptatvam)*, nimmt man aber kein solches an, so wird das Schaffen unmöglich (p. 489,6). — Oder soll man dafür halten, dafs Brahman, wie ein unsinniger Mensch, aufs Geratewohl und ohne Motiv zum Schaffen geschritten sei? Dieses wiederum würde seiner Allweisheit *(sarvajñatvam)* widersprechen.

Man mufs wohl annehmen, dafs, wie ein Fürst oder Grofser, welcher alles hat, was er wünscht, auch ohne weiteres Motiv zum blofsen Spiele und Zeitvertreib etwas vornimmt (p. 490,1), oder, wie das Ausatmen und Einatmen ohne äufseres Motiv von selbst vor sich geht (p. 490,2), so auch Gott von selbst und ohne Motiv zum blofsen Spafse (*lîlâ*; vgl. den παῖς παίζων des Heraklit) die Welt geschaffen hat; denn ein weiteres

Motiv geben Nachdenken und Schriftoffenbarung nicht an die Hand[94], auch ist es nicht möglich, Gott selbst darüber zu befragen (p. 490,6). Übrigens scheint nur uns die Anordnung dieser Weltscheibe etwas so schwieriges zu sein, für Gott hingegen ist sie, vermöge seiner unermefslichen Allmacht, ein blofses Spiel (p. 490,8). Und wenn im Leben selbst zum Spiele immer ein schwaches Motiv vorhanden sein mufs, so ist doch bei Gott gar kein solches anzunehmen, weil die Schrift verbietet, ihm ein Verlangen zuzuschreiben (p. 490,9). Dafs er deswegen nicht zum Handeln schreiten könne, ist gegen die Schriftlehre von der Schöpfung, dafs er unsinnig und aufs Geratewohl gehandelt habe, gegen die Lehre von seiner Allweisheit (p. 490,11).

Übrigens, so schliefst Çañkara diesen Abschnitt, darf man nicht vergessen, dafs die ganze Schöpfungslehre sich nur auf diese vom Nichtwissen aufgestellte Welt der Namen und Gestalten bezieht, und dafs sie eigentlich nur den Zweck hat, die Identität der Natur mit Brahman zu lehren (p. 491,1); — eine Bemerkung, welche auch für das gilt, was wir weiter darzustellen haben, und aus dem Streben entspringt, auch die exoterische Schriftlehre als vollgültig festzuhalten.

2. Brahman ist die bewirkende und zugleich die materielle Ursache der Welt.

Nach 1,4,23–27.

Brahman ist zu Eingang des Werkes (1,1,2) definiert worden als „*dasjenige, wodurch Ursprung usw.* [Bestand und

[94] Ein solches Motiv liegt allerdings im Systeme vor, und unser Autor kommt wohl nur darum nicht darauf, weil er den Begriff des Motives von dem des eigenen (egoistischen) Interesses nicht zu trennen weifs. Es ist nach dem Vedânta die innerste Bestimmung dieser Welt, der Schauplatz zu sein für die Vergeltung der Werke eines frühern Daseins, und die Kette dieser Daseine erstreckt sich für jedes Individuum rückwärts *in infinitum.* Nach diesen frühern Werken richtet sich Gott bei der Verteilung von Wohl und Wehe im einzelnen, und in ihnen allein ist auch der Grund zu suchen, warum er die Welt nach ihrem jedesmaligen Untergange wieder neu schaffen mufs; denn die Frucht der Werke überdauert jeden Untergang und erfordert zu ihrer Sühnung immer wieder ein neues Dasein.

Untergang] *der Welt ist*" (vgl. die Definitionen, S. 132), also als die Ursache der Welt. Das Wort „Ursache" kann aber zweierlei bedeuten, entweder die materielle Ursache (*prakriti, upâdânam*), oder die bewirkende Ursache (*nimittam*); so ist die Ursache des Gefäfses einerseits der Ton, anderseits der Töpfer, die des Goldschmuckes einerseits das Gold, anderseits der Goldschmied (p. 396,10). — Es fragt sich, in welchem Sinne Brahman als die Ursache der Welt zu betrachten ist?

Man könnte meinen, dafs Brahman nur als die bewirkende Ursache der Welt gelten kann, weil es von ihm, ehe er zum Schaffen schreitet, heifst: „er beabsichtigte" (S. 146), und weil er „der Herr" (*ìçvara*) genannt wird; beides scheint nur auf eine bewirkende Ursache zu passen (p. 397,5.8). — Dazu kommt, dafs Ursache und Wirkung gleichartig sein müssen; die Welt nun ist vielheitlich, ungeistig und unrein (p. 397,10), was auf Brahman nicht pafst und eine materielle Ursache neben ihm als Trägerin dieser Qualitäten zu fordern scheint (p. 398,1).

Die Antwort auf diese Bedenken lautet, dafs Brahman beides, sowohl die materielle als auch die bewirkende Ursache der Welt ist (p 398,3).

Die Begründung dieser Behauptung an der Eingangsstelle der Kosmologie, von der wir hier handeln, ist eine rein theologische (durch Berufung auf Vedastellen) und kann auf dem Standpunkte, den wir zunächst einnehmen, keine andere sein, weil (ganz abgesehen von dem beregten Bedenken der Ungleichartigkeit von Welt und Brahman, welches hier von unsern Autoren noch übergangen und erst bei einer spätern Diskussion wieder aufgenommen und in Betracht gezogen wird, vgl. Kap. XVIII, 1, a) eine Auflösung des Begriffs der Materie von dem empirischen Standpunkte aus, den wir hier noch nicht überschritten haben, unmöglich ist, indem vielmehr die allein richtige Konsequenz dieses Standpunktes die Ewigkeit der Materie sein würde.

Unter diesen Umständen ist es begreiflich, dafs Çañkara sich hier begnügt, auf die Schriftstellen hinzuweisen, nach welchen mit der Erkenntnis des Brahman alles erkannt ist,

in welchen er mit dem Tone verglichen wird, dessen Umwandlungen alle auch nur Ton sind; wie es denn z. B. ausdrücklich heifst, vor dem Ursprung sei nur eines gewesen ohne zweites. Brahman habe begehrt, vieles zu sein, er habe selber sich selbst gemacht, er sei die Geburtsstätte der Wesen, er lasse sie hervorgehen aus sich und ziehe sie wieder zurück wie die Spinne den Faden, usw. usw. (p. 398—403). Zum Schlusse fertigt unser Autor die oben gemachten Einwendungen und die Berufung auf die Erfahrung mit der Erklärung ab (übersetzt S. 38), es brauche sich hier nicht zu verhalten wie in der Erfahrung, denn es sei hier nicht von einem Gegenstande der Vernunfterkenntnis (*anumânam*), sondern der Offenbarung die Rede (p. 403,7), und verweist übrigens auf die spätern Untersuchungen.

3. Brahman schafft ohne Hilfsmittel.

Nach 2,1,24—25.

Weit von der eben behandelten Untersuchung abgetrennt, obwohl sachlich in nächster Beziehung zu derselben stehend, ja teilweise mit ihr zusammenfallend ist die Frage nach den Hilfsmitteln, deren sich Brahman beim Schaffen bedient. Wie dort durch Zitate aus dem Veda, so wird hier die Beweisführung durch Beispiele aus der Natur bewerkstelligt; ist sie darum auch (aus dem oben, S. 241, besprochenen Grunde) nicht weniger unzulänglich, so bietet sie doch ein gewisses Interesse, weil sie allerlei Beiträge zur Naturanschauung der Inder enthält, daher wir das in Rede stehende Adhikaraṇam 2,1,24—25 (p. 475—479) nahezu wörtlich wiedergeben:

Man könnte einwenden: es geht nicht an, das geistige Brahman allein und ohne anderes als Ursache der Welt anzunehmen, weil zu einem Schaffen allerlei Hilfsmittel erforderlich sind; so nehmen im Leben die Töpfer usw., wenn sie Gefäfse, Gewebe u. dgl. machen wollen, allerlei, wie Ton, Stab und Rad oder Fäden zur Hilfe; und so kann man auch

nicht annehmen, dafs Brahman ohne alle Hilfsmittel die Welt schaffe. — Hierauf ist zu erwidern, dafs die Schöpfung durch die spezifische Beschaffenheit der Substanz (*dravya-svabhâva-viçeshâd*, d. h. des Brahman) zustande kommt, ähnlich wie die Verwandlung der Milch in saure Milch, des Wassers in Eis ohne ein äufseres Hilfsmittel vor sich geht. Allerdings wirkt bei der Umwandlung der Milch in saure Milch die Wärme mit; doch befolgt dabei die Milch allein die in ihr liegenden Umwandlungsgesetze, und der Prozefs wird durch die Wärme nur beschleunigt. Läge in der Milch nicht schon die Kraft, saure Milch zu werden, so würde die Wärme auch nicht dazu verhelfen; indem z. B. Wind oder Äther durch Wärme nicht zu saurer Milch werden können. Das Hinzutreten des Mittels vervollständigt nur den Prozefs; aber selbst einer solchen Vervollständigung bedarf es bei Brahman nicht, da dasselbe die erforderlichen Kräfte (*çakti*, wovon demnächst) vollständig in sich trägt.

Allerdings sind Milch usw. ungeistige Substanzen, und bei geistigen Wesen, wie z. B. bei dem Töpfer, sehen wir ein Zuhilfenehmen von Werkzeugen. So, könnte man meinen, müsse es auch bei Brahman sein, da er gleichfalls ein geistiges Wesen ist. — Darauf ist zu entgegnen, dafs auch Götter, Ahnen und Ṛishi's, die doch geistige Wesen sind, durch ihre Macht, ohne jedes äufsere Mittel, zufolge der ihnen einwohnenden Oberherrlichkeit allein durch die Meditation viele mannigfach gestaltete Leiber, Paläste, Wagen usw. schaffen, wie dies die Hymnen und Brâhmaṇa's, sowie die epischen und mythologischen Werke bezeugen. Ferner ist daran zu erinnern, dafs die Spinnen aus sich selbst die Fäden entlassen, dafs die Kranichweibchen ohne Samen befruchtet werden, und dafs die Lotosblumen ohne äufseres Vehikel von einem Teiche zum andern wandern. Will man das Zutreffen dieser Vergleiche bestreiten, weil die Götter nur durch Zuhilfenahme der Leiblichkeit, nicht durch ihr geistiges Selbst allein ihre Taten verrichten, weil bei den Spinnen der Speichel, nachdem er durch Verzehren kleinerer Tiere steif geworden, zum Faden wird, weil die Kranichweibchen, indem sie den Ton

des Donners hören, befruchtet werden[95], weil die Lotosblumen nicht durch ihren ungeistigen Körper, sondern sofern sie mit Geistigem beseelt sind, in den Teichen wandern, sowie auch die Schlingpflanzen an den Bäumen, — so ist zu erwidern, daſs die genannten Wesen doch nicht so wie der Töpfer zu ihrer Tätigkeit sich äuſserlicher Werkzeuge bedienen, und daſs, so wie sie, auch Brahman, worauf es uns ankommt, beim Schaffen keine äuſserlichen Mittel zur Hilfe nimmt.

— Die mangelhafte Kenntnis der Natur und die Schwäche der Argumentation auf diesem Gebiete bedarf nach der mitgeteilten Probe keines weitern Kommentares.

4. Brahman und die Naturkräfte.

Nach 2,1,30 und 1,3,30.

Bei allen Betrachtungen dieses Teiles ist wohl im Auge zu behalten, daſs der indische Schöpfungsbegriff sich von dem bei uns üblichen wesentlich unterscheidet. Denn während wir darunter ein einmaliges und somit zeitliches Erschaffensein der Welt verstehen, so wird das Bewuſstsein der Vedântisten von der Vorstellung beherrscht, daſs von Ewigkeit her und in Ewigkeit hinein die Welt periodisch aus dem Brahman hervor und wieder in dasselbe zurückgeht; und zwar beides unzählige Male: „der vergangenen und der zukünftigen Weltperioden (*kalpa*) ist kein Maſs“, wie eine p. 495,10 zitierte Purâṇa-Stelle lautet:

[95] p. 477,15: *balâkâ ca antareṇa eva çukram garbham dhatte*; p. 768,6: *balâkâ api antareṇa eva retaḥ-sekam garbham dhatte', iti loke rûḍhiḥ*; p. 478,8: *balâkâ ca stanayitnu-rava-çravaṇad garbham dhatte.* Diese Angaben können zur Aufhellung der Stelle *Meghadûta* v. 9 dienen, welche, wie es nach der Note bei Stenzler S. 29 scheint, bisher anders verstanden wurde:

garbha-âdhâna-kshaṇa-paricayân nûnam âbaddha-mâlâḥ
sevishyante nayana-subhagam khe bharantam balâkâḥ

„Sicherlich werden [dich, o Wolke], wenn du das Auge erfreuend in der „Luft schwebst, mit geschlungenen Reigen die Kranichweibchen ehren, „indem sie [aus deinem Heraufziehen] schlieſsen (*colligunt*), daſs der Augen-„blick zum Empfangen der Leibesfrucht [im Gewitter] für sie herannaht.“

Aber wie kommt es, dafs die Welt in allen ihren Neuschöpfungen sich ihrem Wesen nach gleich bleibt? — Diese Frage nötigt, in der Natur des Brahman selbst den Grund für diese *Konstanz* zu suchen.

Und ferner: wie können aus dem einheitlichen Brahman die mannigfaltigen Erscheinungen der Natur entspringen? — Auch für diese *Mannigfaltigkeit* mufs der zureichende Grund in Brahman vorhanden sein.

In diesen Postulaten haben wir die Motive zu suchen für die Lehre von den mancherlei Kräften (*çakti*), welche in Brahman enthalten sind, und auf deren Ähnlichkeit mit der platonischen Ideenlehre wir schon S. 73–74 hingewiesen haben.

Leider findet sich dieser wertvolle Gedanke in unserm Systeme sehr wenig entwickelt; nur sporadisch taucht er auf, und seine Haltung ist eine unsichere; zuweilen erscheinen die Kräfte des Brahman als ein blofser Ausdruck für seine Allmacht, zuweilen bedeuten sie die Samenkräfte der Dinge, welche beim Weltuntergang keimartig in Brahman eingehen, um bei der Neuschöpfung wieder aus ihm hervorzutreten. Wir wollen kurz zusammenfassen, was sich hier und da zerstreut darüber vorfindet.

„Dafs das einheitliche Brahman die mannigfache Ausbreitung der Erscheinungswelt hervorbringt", heifst es p. 486,10, „ist dadurch erklärlich, dafs dasselbe sich mit mannigfachen Kräften verbindet." Zur Begründung wird auf einige Vedastellen verwiesen, welche jedoch nichts weiter als die Allmacht des Brahman (»allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend« usw.) zu besagen scheinen. Das Brahman ist mit allen Kräften versehen (p. 1125,8), ist mit der Entfaltung vieler Kräfte verknüpft (p. 445,11), der Îçvara besitzt unermefsliche Kräfte (p. 490,8), wie daraus hervorgeht, dafs er Ursache des Entstehens, Bestehens und Vergehens der Welt ist (p. 1126,1); diese Kräfte, ohne welche Brahman nicht schaffen könnte (p. 342,6), werden aus der Mannigfaltigkeit der Wirkungen erschlossen (p. 486,2); was ihr Verhältnis zu Brahman betrifft, so läfst sich aus dem p. 476,8

gebrauchten Ausdrucke, daſs das Brahman „mit Kräften angefüllt“ *(paripûrnaçaktikam)* sei, auf die Vorstellung einer Immanenz dieser Kräfte in Brahman schlieſsen.

Die Schrift (Çvet. 1,3) führt zur Annahme einer Kraft des höchsten Gottes, welche die gesamte Welt schafft und ordnet (p. 358,5). Eben diese nicht in Name und Gestalt entfaltete göttliche Kraft ist der Urstand *(prâg-avasthâ)* der Namen und Gestalten (p. 358,10); in diesem Urstande war die jetzt entfaltete Welt unentfaltet vorhanden in dem Zustande einer Samenkraft *(vîja-çakti-avasthâ*, p. 341,9): „wenn „wir“ (heiſst es p. 342,2 in der Polemik gegen die Sâñkhya's) „irgend einen selbständigen Urstand der Welt als Ursache „zugäben, so würden wir der Annahme einer materiellen „[Welt-]Ursache Raum geben; aber wir nehmen ja an, daſs „jener Urstand der Welt nicht selbständig, sondern von dem „höchsten Gott abhängig ist. Als solchen nun muſs man „ihn notwendig annehmen, und mit gutem Grunde. Denn „ohne ihn ist die Schöpfertätigkeit Gottes nicht möglich, „da eine Aktivität des von Kräften entblöſsten Gottes nicht „denkbar ist. . . Diese, im höchsten Gott ruhende, das Unoffenbare *(avyaktam)* genannte Samenkraft ist ihrem Wesen „nach Nichtwissen *(avidyâ)*, ein aus Täuschung *(mâyâ)* be„stehender, groſser Tiefschlaf, in welchem die wandernden „Seelen liegen, welche des Erwachtseins zu ihrer eigenen „Natur [des Bewuſstseins ihrer Identität mit Brahman] er„mangeln.“

Nach diesen Stellen scheint es, daſs 1. die Schöpferkräfte des Brahman, 2. die Samenkräfte der Dinge, und 3. die (mittels ihres feinen Leibes fortbestehenden) individuellen Seelen in der unbestimmten Vorstellung der Kräfte des Brahman zusammenflieſsen. Wir sahen bereits (S. 74), wie diese Kräfte bei der jedesmaligen Vernichtung der Welt nicht mit zunichte werden, sondern als Wurzel derselben bestehen bleiben (p. 303,1), und zwar so, daſs ihre Beschaffenheit sich nicht ändert (p. 303,2). Hierauf beruht es, daſs, trotz des immer wiederholten Weltunterganges, stets dieselben Naturkörper (Erde usw.), Wesensgattungen (Götter, Tiere, Men-

sehen usw.) und Weltordnungen (Kasten, Âçrama's) neu hervorgehen (p. 303,4).

Die Vielheit dieser Kräfte widerspricht der Einheit des sie enthaltenden Brahman nicht, sofern die Vielheitskraft *(vibhâga-çakti)* vor und nach dem Bestehen der Welt ebenso gut wie das Vielheitstreiben *(vibhâga-vyavahâra)* während des Bestehens der Welt auf der falschen Erkenntnis *(mithyâ-jñânam)* beruht (p. 433,13); wie wir in der esoterischen Kosmologie noch des näheren sehen werden.

XVII. Das exoterische Schöpfungsbild.

1. Allgemeines.

Mafsgebend für die Vorstellungen über die Entstehung der Welt sind vor allen andern zwei Upanishadstellen, die wir zunächst hier mitteilen.[96]

1) *Taittirîya-Upanishad* 2,1: „Wahrlich, aus diesem Âtman „ist der Âkâça entstanden, aus dem Âkâça der Wind, aus „dem Wind das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem „Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflan„zen die Nahrung, aus der Nahrung das Sperma, aus dem „Sperma der Mensch."

2) *Chândogya-Upanishad* 6,2,2-3,2: „Seiend nur, o Teurer, „war dieses am Anfang, eines nur und ohne zweites. Das„selbige beabsichtigte *(aikshata)*: «Ich will vieles sein, will „mich fortpflanzen;» da schuf es das Feuer *(tejas)*. — Dieses „Feuer beabsichtigte: «Ich will vieles sein, will mich fort-

[96] Eine dritte Hauptstelle, *Aitareya-Up.* 1,1, wird nur anhangsweise 3,3,16-17 behandelt und spielt im Systeme keine weitere Rolle. Der Anfang derselben mag, um des Vergleichs willen, hier folgen:

„Wahrlich, diese Welt war zu Anfang der Âtman allein; es war nichts „andres da, die Augen aufzuschlagen. Er beabsichtigte: «Ich will nun „Welten schaffen». Da schuf er diese Welten; [es sind:] die Flut, die „Strahlen, der Tod, die Gewässer [Çañkara liest p. 871,8 *mara'*, *ápas*]. „Jenes ist die Flut jenseits des Himmels; der Himmel ist ihr Boden; die „Strahlen sind der Luftraum, der Tod ist die Erde; was darunter ist, das „sind die Gewässer."

„pflanzen;» da schuf es das Wasser. Darum, wenn ein Mensch „heifs ist, und er schwitzt, so entstehet aus der Hitze das „Wasser. — Dieses Wasser beabsichtigte: «Ich will vieles „sein, will mich fortpflanzen;» da schuf es die Nahrung. „Darum, wenn es regnet, so entstehet reichliche Nahrung, „denn aus dem Wasser eben entstehet die Nahrung, die man „isset. — Fürwahr, diese Wesen hier haben dreierlei Samen „[d. h. Ursprung], aus dem Ei Geborenes, lebend Geborenes „und aus dem Keim Geborenes. — Jene Gottheit beabsichtigte: «Wohlan, ich will in diese drei Gottheiten [Feuer, „Wasser, Nahrung] mit diesem lebenden Selbste [der individuellen Seele] eingehen und auseinanderbreiten Namen und „Gestalten; jede einzelne von ihnen aber will ich dreifach „machen.» — Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten „mit diesem lebenden Selbste ein und breitete auseinander „Namen und Gestalten; jede einzelne von ihnen aber machte „sie dreifach" [wovon später].

Wie man sieht, werden in der ersten Stelle fünf Elemente, Âkâça, Wind, Feuer, Wasser und Erde, in der zweiten hingegen nur die drei letzten erwähnt. Die ausführlichen Erörterungen unserer Autoren darüber, wie hierin kein Widerspruch liege, indem man in der zweiten Stelle Âkâça und Wind aus der ersten ergänzen müsse, können wir, soweit sie blofs exegetischen Charakters sind, hier wohl auf sich beruhen lassen. Bei dieser Gelegenheit aber kommt es zu einer Kontroverse über das Entstandensein des Âkâça, welche von erheblichem Interesse ist. *Âkâça* nämlich, was man gewöhnlich mit Äther übersetzt, ist nicht sowohl dieses als vielmehr der alldurchdringende, allgegenwärtige Raum, wie schon die p. 609,7 zu anderm Zwecke angeführten Volksausdrücke: *âkâçam kuru*, „mache Raum", *âkâço jâtah*, „es ist Raum geworden", zu erkennen geben; jedoch der Raum, aufgefafst als ein Körperliches, als ein Element; — eine Auffassung, die allen denen nicht fern liegt, welche den Raum für etwas Ansichseiendes (d. h. unabhängig von unserm Erkenntnisvermögen Vorhandenes) und somit Reales halten. In diesem Sinne machen ihn die Inder zum Träger des Schalles (z. B. p. 557,14), in welchem sie also nicht eine Erschütterung der Luft erkann-

ten, wodurch dann weiter auch das Element der Luft eine kompaktere, an den Begriff des Windes streifende Bedeutung erhält. Im Sinne dieser materiellen Auffassung des Raumes macht Çañkara (p. 558,1) gegen die Buddhisten, welche den Âkâça rein negativ als „die Abwesenheit von Hemmungen“ *(âvaraṇa-abhâva)* definieren, geltend, dafs dann an der von einem Körper, z. B. einem fliegenden Vogel, eingenommenen Stelle kein Âkâça sein könne, dafs man in ihm somit nicht „die Abwesenheit der Hemmung“, sondern dasjenige Reale, durch welches die Abwesenheit der Hemmung konstituiert, wörtlich: charakterisiert wird *(tad vastu-bhûtam, yena âvaraṇa-abhâvo viçishyate)*, erkennen müsse, — was im Grunde auf den Wortstreit, ob ein Negatives noch real heifsen könne, hinausläuft und deutlich zeigt, wie die Vorstellung des Âkâça zwischen der des Raumes und der einer Materie in der Schwebe bleibt. Diesen Charakter hat sie auch in der folgenden Kontroverse gegen *Kaṇâda*, der mit richtigem Blick die Heterogeneität des Âkâça von den Elementen erkennt, derzufolge er zwischen der körperlichen Natur und der in ihr sich manifestierenden Naturkraft (Brahman) als Bindeglied in der Mitte steht.

2. Die Entstehung des Raumes *(âkâça)*.

Nach 2,3,1–7.

Mit unverhohlenem Spotte erwähnt Çañkara die Meinung der in die Fufsstapfen des erlauchten *Kaṇabhuj* (Spitzname für *Kaṇâda)* Tretenden: „dafs man sich eine Entstehung des Raumes nicht vorstellen könne“ (p. 608,6). — Wir wollen sehen, inwiefern dieser Spott begründet ist, indem wir aus dem Chaos der Erörterungen die wesentlichen Argumente und Gegenargumente herausheben.

Der Raum kann nicht entstanden sein, sagt *Kaṇâda*, aus folgenden Gründen:

1) Wie soll man sich das Kausalverhältnis zwischen dem Raume als Wirkung und seiner Ursache vorstellen? — Die Ursache *(kâraṇam)* einer Wirkung (z. B. eines Gewebes) hat drei Momente als *samavâyi-asamavâyi-nimitta-kâraṇam*, d. h.

inhärierende Ursache (die Fäden), nicht-inhärierende Ursache (die Verbindung der Fäden) und bewirkende Ursache (Weber und Webstuhl). Die inhärierende Ursache wird gebildet durch eine Substanz, welche a) homogen (*ekajâtîyaka*), b) vielheitlich (*aneka*) ist [wie die Atome des Kaṇâda]. „Für den Raum „nun gibt es keine homogene und vielheitliche Ursubstanz, „aus welcher als inhärierender Ursache nebst der Verbindung „derselben [d. h. ihrer Partikeln] als nicht-inhärierender Ur-„sache der Raum entstehen könnte. Ist sie aber nicht vor-„handen, so ist noch viel weniger an eine sich ihrer an-„nehmende bewirkende Ursache für den Raum zu denken" (p. 608,8 fg.).

2) Bei den entstandenen Elementen (z. B. dem Feuer) können wir uns einen Unterschied vorstellen zwischen der Zeit, ehe sie waren, und der Zeit, nachdem sie geworden sind. Diesen Unterschied können wir uns beim Raume nicht vorstellen [*na sambhâvayitum çakyate*, p. 609,4, d. h. also: wir können keinen Zustand vorstellen, in dem der Raum nicht war]. „Denn wie kann man annehmen, dafs vor der „Schöpfung kein Platz, keine Hohlheit, kein Offenes gewesen „wäre?" (p. 609,5) —

3) Der Raum ist unentstanden, weil er von der Erde usw. wesensverschieden (*vidharma*) ist, sofern er als Merkmale die Alldurchdringung (*vibhutvam*) usw. hat (p. 609,6).

4) Endlich wird der Raum von der Schrift selbst „unsterblich, allgegenwärtig, ewig" genannt (p. 610,3).

Nach allem diesem mufs man annehmen, dafs vor der Schöpfung, wo nach der Schrift „eines nur und ohne zweites" war, der Raum mit Brahman eine alldurchdringende, gestaltlose Einheit gebildet habe, wie Wasser mit Milch untereinander gemischt, welche sich bei der Schöpfung schied, in der Art, dafs der Raum unbeweglich blieb, während Brahman sich bestrebte (*yatate*), die Welt hervorzubringen (p. 612,3).

Nachdem Çañkara zunächst darauf hingewiesen, dafs Wasser und Milch, obwohl gemischt, doch begrifflich verschieden bleiben, für das Seiende vor der Schöpfung aber eine begriffliche Einheit verlangt werde (p. 617,15), schickt er sich zu

einer Widerlegung der Argumente Kaṇâda's an; vorher aber gibt er für die Entstehung des Raumes folgenden positiven Beweis:

(p. 618,13) „Soweit man irgend etwas durch Umwand-„lung Entstandenes sieht, seien es Krüge, Töpfe und Eimer, „oder Armbänder, Spangen und Ringe, oder Nadeln, Eisen-„pfeile und Schwerter, so weit bemerkt man auch in der Welt „Teilung. Hingegen kann kein Unentstandenes jemals irgend-„wie als geteilt gedacht werden. Die Teilung des Raumes „aber wird aus der Erde usw. [die in ihm sind] erwiesen; „folglich mufs auch er eine Umwandlung sein." [Also: alles Entstandene ist teilbar; nun ist der Raum teilbar: *ergo* —!].

Im Gefühle wohl der Schwäche dieser Argumentation springt unser Autor von ihr in das metaphysische Gebiet über, wo er besser zu Hause ist: der Âtman hingegen, sagt er, ist nicht durch Erde usw. geteilt: denn der Raum [das Prinzip der Teilung] ist aus ihm entstanden: folglich ist der Âtman nicht eine Umwandlung. Mit diesem Gedanken, welcher in der tiefsinnigen Erkenntnis der Raumlosigkeit des Ansichseienden wurzelt, geht Çaṅkara über zu der schönen Darlegung der Aseität des Âtman, der Seele, die wir Kap. VIII, 6 (S. 137) übersetzt haben. Dann aber wendet er sich gegen die obigen Argumente des Kaṇâda, indem er versucht, sie der Reihe nach zu widerlegen.

1) Die Ursache braucht nicht notwendigerweise homogen und vielheitlich zu sein; a) nicht homogen: denn die Fäden und ihre Verbindungen brauchen nicht homogen zu sein, und ebensowenig die bewirkende Ursache, der Webstuhl. [Alles das hat auch niemand behauptet]. — Oder soll die Homogeneität nur von der inhärierenden Ursache behauptet werden? Auch das gilt nicht unbedingt. Denn man dreht den einheitlichen Strick aus Garn und Kuhhaaren; und man webt mancherlei Decken aus Fäden und [ungesponnener] Wolle. Oder soll die Homogeneität der Ursache nur bedeuten, dafs sie ein Seiendes und eine Substanz ist? Das versteht sich von selbst, und die Forderung ist überflüssig. b) Die Ursache braucht auch nicht vielheitlich zu sein. Denn die Atome des Kaṇâda wirken ja auch jedes für sich. Es ist nicht nötig,

dafs die Ursache aus mehreren Faktoren bestehe; denn die Wirkung kann auch durch Umwandlung stattfinden, indem eine Substanz in einen verschiedenartigen Zustand übergeht und dann Wirkung heifst. Die Substanz kann dabei vielheitlich sein, wie Erde und Same, die zur Pflanze werden, oder auch einheitlich, wie Milch, die zu saurer Milch wird. Und so ist, nach der Schrift, aus dem einheitlichen Brahman die vielheitliche Welt mit Raum usw. entstanden (p. 621,5–623,4).

2) Es ist ungereimt, zu behaupten, dafs man sich, in bezug auf den Raum, keinen Unterschied vorstellen könne zwischen der Zeit vor und der Zeit nach der Schöpfung; denn dafs jetzt der Raum mit den Körpern da ist, und dafs das alles vor der Schöpfung nicht da war, das eben ist der Unterschied. [Womit freilich Kaṇâda nicht begriffen, viel weniger widerlegt ist.] Übrigens erklärt die Schrift ausdrücklich (Brih. 3,8,8, übersetzt S. 143), dafs Brahman unter anderm raumlos (*anâkâçam*, „nicht Äther“, wie wir S. 143 übersetzten) sei (p. 623,5–12).

3) Auch das geht nicht an, dafs der Raum unentstanden, weil von der Erde usw. wesensverschieden sei. Denn erstlich ist, wo die Schrift widerspricht, ein Vernunftschlufs auf die Unmöglichkeit der Entstehung trüglich; dann aber folgt die Entstehung auch durch einen Vernunftschlufs selbst: der Raum ist nicht ewig, weil er der Träger nicht-ewiger Qualitäten ist, [etwa des Schalles? — der würde doch unter keinen Umständen eine wesentliche Qualität des Raumes sein;] daher man, wie für Gefäfse usw., einen Anfang für ihn ansetzen mufs. Behauptet ihr, dafs er sich darin von dem Âtman nicht unterscheidet? — Von dem hat noch niemand einem Anhänger der Upanishad's bewiesen, dafs er der Träger nicht-ewiger Qualitäten ist. Es ist übrigens auch noch gar nicht einmal erwiesen, dafs der Raum alldurchdringend (*vibhu*) ist (! p. 624,5; dieselbe monströse Behauptung p. 700,4).

4) Wenn der Raum von der Schrift unsterblich genannt wird, so geschieht es nur in dem (relativen) Sinne, in dem auch die Götter unsterblich heifsen (worüber S. 71). Wenn es aber von Brahman heifst, er ist „dem Raume gleich allgegenwärtig ewig,“ so ist dies eben ein Bild, wie wenn es

heifst, „die Sonne läuft wie ein Pfeil," womit ja nicht gesagt ist, dafs sie nur dieselbe Schnelligkeit wie ein Pfeil habe; und dann heifst es auch von Brahman: „er ist gröfser als der Raum" (S. 175) und: „was von ihm verschieden, das ist leidvoll" (S. 154). — Somit ist das Entstandensein des Raumes erwiesen (p. 624,6–625,7).

3. Die Entstehung von Luft, Feuer, Wasser, Erde.

Nach 2,3,8–13.

Wie aus dem Âtman der Âkâça, so ist aus dem Âkâça der Vâyu (Luft oder Wind) entstanden, dessen von der Schrift (Chând. 4,3,1. Bṛih. 1,5,22) gelehrte Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit daher nur als relativ (*âpekshika*), nämlich im Vergleich mit den übrigen Elementen, die sämtlich aus ihm hervor- und in ihn zurückgehen, zu verstehen ist und nur in der niedern Wissenschaft gilt (p. 626,5), was wohl dahin zu verstehen sein wird, dafs in der betreffenden Schriftstelle (Bṛih. 1,5,22) Vâyu ein Repräsentant des *aparam brahma* ist. Wie aus dem Âkâça der Wind, so ist aus diesem wieder das Feuer (2,3,10), aus dem Feuer das Wasser (2,3,11) und aus dem Wasser die Erde hervorgegangen (2,3,12), denn diese, und nicht Reis, Gerste u. dgl., ist unter der „Nahrung" in der zu Eingang unseres Kapitels angeführten Chândogyastelle zu verstehen, erstens, weil es der Zusammenhang fordert, der mehr gilt als der Sprachgebrauch (p. 634,5), sodann weil „die Nahrung" weiterhin (Chând. 6,4) als „das Schwarze" bezeichnet wird, was sich auf die Erde bezieht, die stellenweise zwar weifslich wie Milch und rötlich wie [glühende] Kohlen (p. 633,9), in der Regel aber schwarz ist, daher sie auch in den Purâṇa's *Çarvari* (die Nacht) genannt wird (p. 633,11). Die Pflanzen gehen, nach andern Schriftstellen, erst aus der Erde hervor, daher hier durch das Wort „Nahrung" die Erde angedeutet wird.

Wie ist nun dieses Hervorgehen der Elemente auseinander zu verstehen? — Dieselben sind doch ohne Erkenntnis (*acetana*), ohne Erkenntnis aber (ein wichtiger Grundsatz unseres Systems) ist keine Bewegung möglich (p. 635,1;

vgl. 528,7). Man mufs also annehmen, dafs Gott selbst sich in die Elemente umwandelt (p. 635,3) und, nachdem er z. B. Wind geworden ist, das Feuer schafft (p. 636,10); sein Verhältnis zu den Elementen drückt die Schriftstelle (Bṛih. 3,7,3) aus: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden „ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der „die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, dein innerer Lenker, dein Unsterbliches" (vgl. S. 160 fg.). Sonach ist in allen Elementen Brahman der innere Lenker und Aufseher und vollzieht als solcher die Bewegungen derselben (p. 635,7).

Es ist also festzuhalten, dafs die elementare Schöpfung, d. h. die ganze unorganische Natur als solche unbeseelt und somit der Bewegung unfähig ist, wie der Wagen, wenn er nicht gezogen wird (p. 507,9. 727,1), und dafs demnach, wenn z. B. das Wasser fliefst, nicht das Wasser als solches, sondern Brahman in ihm dieses bewirkt (p. 507,12); und der Widerspruch ist nicht erheblich, wenn an seiner Statt gelegentlich den (von ihm geschaffenen und abhängigen) Naturgöttern derartige Funktionen zugewiesen werden, worüber wir S. 69 fg. gesprochen haben.

Auch die psychischen Organe (Buddhi, Manas und Sinne), die wir in unserm psychologischen Teile näher kennen lernen werden, sind, ebenso wie die Elemente, aus Brahman emaniert, mag man nun annehmen, dafs sie mit diesen gleichartig und sonach auch gleichzeitig entstanden sind (p. 640,1), oder dafs sie von den Naturelementen wesensverschieden sind und dann als vor oder nach denselben hervorgegangen angesehen werden müssen (p. 640,3). In jedem Falle sind sie, sowie die Elemente, an sich etwas Lebloses und beide, die Elemente wie die Organe, sind nur erschaffen als Mittel zum Zwecke, wie wir weiterhin sehen werden.

4. Zwischenbemerkung über den Untergang der Welt.

Nach 2,3,14.

Man mufs annehmen, dafs bei der periodischen Reabsorption der Welt in Brahman die Elemente, so wie sie aus einander

entstanden sind, in umgekehrter Reihenfolge eines in das andere zurückgehen; denn so lehrt es die Erfahrung, indem z. B. bei einer Treppe das Herabsteigen umgekehrt ist wie das Heraufsteigen (p. 637,5); daher, wie das Gefäfs wieder zu Ton, das Eis wieder zu Wasser wird (p. 637,6), so auch die Auflösung der Elemente in der Art geschieht, dafs das weniger Feine in das Feinere, die entferntere Wirkung in die jedesmal nähere zurückgeht (p. 637,9), denn es geht nicht an, anzunehmen, dafs die Wirkung noch fortbesteht, wenn ihre Ursache untergeht (p. 638,4).

Sonach wird also am Ende des Kalpa die Erde wieder zu Wasser, das Wasser zu Feuer, das Feuer zu Luft, die Luft zu Âkâça, der Âkâça zu Brahman. — Diese Anschauung ist geeignet, auf die naturwissenschaftlichen Motive der Lehre von der stufenweisen Evolution und Absorption der Elemente, worüber wir sonst gar nichts erfahren, einiges Licht zu werfen: die Beobachtung, wie Festes sich in Wasser auflöst, Wasser in der Feuerhitze verdampft, Feuer mit seinen Flammen in der Luft verflackert (Chând. 4,3,1: *yadâ vâ' agnir udvâyati, vâyum eva api-eti*), Luft nach der Höhe zu sich mehr und mehr zum leeren Raume verdünnt, mochte zu dieser Stufenfolge der Weltauflösung und, durch Umkehrung, zu der entgegengesetzten der Weltschöpfung führen.[97]

[97] Eine Stufenfolge der Elemente (mit Übergehung des Âkâça) nach der gröfsern und geringern Dichtigkeit und der ihr entsprechenden Wahrnehmbarkeit durch die Sinne findet sich angedeutet p. 536,7: „die Erde, „als riechbar, schmeckbar, sichtbar, fühlbar, ist grob (*sthûla*), das Wasser, „als schmeckbar, sichtbar, fühlbar, ist fein (*sûkshma*), das Feuer, als „sichtbar und fühlbar, ist feiner (*sûkshmatara*), der Wind, als blofs „fühlbar, ist am feinsten (*sûkshmatama*)“. — In der Regel schliefst sich bei den Indern an diese als fünftes und feinstes Element der Âkâça mit dem (auch den vier übrigen zukommenden) Prädikate der Hörbarkeit. — Vgl. Aristot. *de sensu* 2, p. 438 B 17 fg.. φανερὸν ὡς δεῖ τοῦτον τὸν τρόπον ἀποδιδόναι καὶ προσάπτειν ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων ἑνὶ τῶν στοιχείων. τοῦ μὲν ὄμματος τὸ ὁρατικὸν ὕδατος ὑποληπτέον, ἀέρος δὲ τὸ τῶν ψόφων αἰσθητικόν, πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν, — τὸ δ' ἁπτικὸν γῆς, τὸ δὲ γευστικὸν εἶδός τι ἁφῆς ἐστίν. — Man beachte, dafs bei den Indern zwischen Wasser und Luft das Feuer, bei den Griechen hingegen zwischen Wasser und Feuer die Luft steht.

5. Die organische Natur.

Nach 3,1,24. 20—21.

Die eigentliche Schöpfung der Welt, welche, wie es scheint, als Scheibe zu denken ist[98], schliefst mit der Schöpfung der unorganischen Natur ab. Denn in der organischen Natur tritt uns ein gänzlich neues Prinzip entgegen: es ist die Seele, welche in all den tausend Erscheinungen des Lebens, in allen Gestalten der Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen zur Verkörperung gelangt. Zwar sind auch die Seelen ein Ausflufs des Brahman, aus welchem sie nach den Upanishad's (z. B. Muṇḍ. 2,1,1, übersetzt S. 142; Kaush. 3,3. 4,20. Bṛih. 2,1,20) entsprungen sind wie aus einem Feuer die Funken, und in welches sie ebenso wieder zurückkehren; aber weder ihr Entstehen aus Brahman noch ihre Rückkehr in dasselbe werden von unserm Systeme im strengen Sinne des Wortes verstanden: denn die Seele besteht mitsamt ihren Organen (*Prâṇa's*) und dem „feinen Leibe" von Ewigkeit her und, falls nicht Erlösung eintritt, in Ewigkeit hinein; ihr Eingehen in das Brahman beim Tiefschlafe, Tode und Weltuntergang geschieht so, dafs der Same von ihr übrig bleibt, aus dem sie, nebst ihren Organen, unverändert wieder hervorgeht; wovon später.

Als verkörperte Seelen haben wir alle lebenden Wesen (*bhûtâni*, genauer [im Gegensatze zu den *mahâbhûtâni* oder Elementen p. 140,13] *prâṇinaḥ* p. 300,5. 303,4), also nicht nur alle Götter, Menschen und Tiere, sondern auch die Pflanzen zu verstehen (daher die Ausdrücke: *brahmâdi-sthâvarânta* p. 61,11; *brahmâdi-stambaparyanta* p. 604,2). Auch die Pflanzen (*sthâvara*) also sind, wie p. 774,5 ausdrücklich anerkannt wird, Stätten des Geniefsens (*resp.* Leidens), auch sie haben eine lebendige Seele (*kshetrajña* p. 772,5; *jîva* p. 773,3), welche

[98] *jagad-vimbam* p. 488,11. 489,3. 490,7. — Auf die Vorstellung einer Kugel oder Halbkugel scheinen die Ausdrücke *nâkasya prishthe* (häufig im Veda, z. B Muṇḍ. 1,2,10; vgl. Plat. Phaedr. p. 247 C: ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ) und *paro divo jyotir dîpyate viçvataḥ prishṭheshu* (Chând. 3,13,7, übersetzt S. 181—182) zu führen.

um unlauterer Werke willen in sie eingegangen ist (p. 774,6) und Lust und Schmerz empfindet (p. 772,4), an welchem jedoch die vom Monde zurückkehrenden und in den Pflanzen vorübergehend als Gäste weilenden Seelen, wie wir später sehen werden, nicht teilnehmen. Wird die Pflanze abgeschnitten, zermalmt, gekocht usw., so zieht die in ihr wohnende Pflanzenseele aus *(pravasati)*, wie jede Seele, wenn ihr Leib zerstört wird (p. 773,13 fg.). Auch Erkenntnis müssen die Pflanzen teilweise haben, indem sonst das Wandern der Lotosblume von einem Teiche zum andern und das Emporsteigen der Schlingpflanze an dem Baume nicht erklärlich sind (p. 478,9); denn, wie öfter ausgesprochen wird: ohne Erkenntnis *(cetanâ)* keine Bewegung *(pravritti)*. — Im allgemeinen allerdings steht der Pflanzenwelt als dem Unbeweglichen *(sthavara)* die Tierwelt als das Bewegliche *(jañgama)* gegenüber (p. 763,4. 113,1. 118,17. 178,5. 642,1. 687,4); zur Charakterisierung der letzteren mag dienen, dafs der Kuh (p. 597,14) Erkenntnis und Liebe zu ihrem Kalbe zugesprochen wird, sowie, dafs die Gänse *(hansa)* imstande sind, in einem Gemische von Wasser und Milch beide zu unterscheiden, was wir nicht können (p. 799,3); im übrigen sind wir über den Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Erkenntnis auf dasjenige beschränkt, was die Anm. 34, S. 59, übersetzte Stelle darüber bietet. — Seltsam berührt es uns, wenn p. 491,7, wie den Göttern unendlicher Genufs und den Menschen ein mittleres Schicksal, so den Tieren als Los „unendliches Leiden“ zugesprochen wird. Übrigens kann sich eine solche Anschauung wohl nur da bilden, wo die Höhe der Lust nach dem Grade der Intelligenz bemessen wird, wo somit die intellektuellen Genüsse als die höchsten geschätzt werden.[99]

Einer Klassifizierung der organischen Wesen begegnen wir 3,1,20–21, wo dieselben (ebenso wie Ait. Up. 3,3 p. 243) nach dem Entstehungsgrunde eingeteilt werden in

[99] Auf dieser Anschauung ruht auch das Argument p. 102,18: wäre die (unbewufste) Urmaterie der Sâñkhya's der Ort der Erlösten, so würde die Erlösung ein Unglück sein.

1) *udbhijja*, aus dem Keim Geborene (Pflanzen),
2) *svedaja*, aus Schweifs (feuchter Hitze, *sveda*, wofür Bâdarâyaṇa das wunderliche Wort *saṃçoka* hat) Geborene, z. B. Ungeziefer,
3) *aṇḍaja*, aus dem Ei Geborene,
4) *jarâyuja*, aus dem Mutterschofs (wörtlich dem Chorion) Geborene.[200]

Die beiden letzten Klassen entstehen durch Zeugung, die beiden ersteren ohne dieselbe (p. 768,10). Die zu Eingang unseres Kapitels, S. 249, mitgeteilte Chândogyastelle statuiert nur drei Klassen, indem sie die beiden ersten zusammenfafst, sofern beide keimartig, die einen aus der Erde, die andern aus dem Wasser hervorbrechen (p. 769,3), doch ist die Trennung gerechtfertigt, indem die erste Klasse die unbeweglichen, die zweite bewegliche Wesen befafst (p. 769,5).

6. Physiologische Bemerkungen.

Nach 2,4,20–22. 3,1,2.

In der Stelle der Chândogya-Upanishad, deren Anfang wir oben S. 248 übersetzten, wird im weiteren Verlaufe gezeigt, wie alles aus den drei Urelementen, Glut, Wasser und Nahrung dreifach gemischt ist, so dafs z. B. bei dem natürlichen Feuer, bei Sonne, Mond und Blitz das Rote aus dem Glutelement, das Weifse aus dem Wasserelement, das Schwarze aus dem Nahrungselement entspringt. Ein Überwiegen des einen der drei Elemente über die beiden andern bedingt die Unterschiede von Feuer, Wasser, Erde usw. in der Natur (p. 737,13; das Feuer in der Natur ist *trivṛitkṛitam tejas*, „das dreifach gemachte Feuer“, p. 144,1, im Gegensatze zu dem *atrivṛitkṛitam tejaḥ prathamajam* p. 143,7). Das Motiv dieser Mischungstheorie scheint der Wunsch zu sein, zu erklären, wie auch der menschliche Leib, obgleich er bei seiner Ernährung nur einzelne Stoffe aufnimmt, dennoch aus allen

[200] Diese vier Klassen sind zu verstehen unter dem *caturvidho bhûtagrâmaḥ* p. 357,5. 406,7. 431,10. 768,9, während hingegen *bhûtacatushṭayam* p. 956,3 die vier Elemente bedeutet.

drei Urelementen besteht, wobei die feineren Teile, wie der Rahm bei der Milch, nach oben, die gröberen nach unten gehen. So ist der Leib aus den drei Urelementen nach folgendem Schema zusammengesetzt:

	Gröbstes:	Mittleres:	Feinstes:
Nahrung:	Faeces	Fleisch	Manas
Wasser:	Urin	Blut	Prâṇa
Glut:	Knochen	Mark	Rede.

Derjenige, welcher diese Dreimischung[101] in der Natur und im Leibe vollbringt, ist, wie p. 733 fg. ausgeführt wird, nicht die individuelle Seele, sondern Brahman. — Dafs aber der Leib aus den drei Elementen, Nahrung, Wasser und Glut besteht, geht daraus hervor, dafs man ihre Wirkungen in ihm wahrnimmt. Anderseits enthält er die drei Stoffe *(dhâtu)*: Wind, Galle und Schleim (p. 743,8). In welchem Verhältnisse dieselben zu den Elementen stehen, wird nicht gesagt. Das Übergewicht haben im Leibe die flüssigen Substanzen, Säfte, Blut usw. (p. 743,11); „in anderer Hinsicht“ allerdings wieder die erdigen (p. 743,12; in welcher, bleibt unerörtert); dafs er aber wesentlich flüssig ist, ersieht man daran, dafs der Körper aus zwei Flüssigkeiten, dem [männlichen] Samen und dem [weiblichen] Blute ursprünglich entsteht (p. 743,13; vgl. Arist. met. 11,4 p. 1044 A 35 und Ait. âr. 2,3,7,3).

7. Der Streit mit den Buddhisten über die Realität der Aufsenwelt.

Nach 2,2,28–31.

Ähnlich wie Kant neben dem transfcendentalen Idealismus die empirische Realität der Aufsenwelt festhielt und (gegen Berkeley) verfocht, so hindert auch die Vedântisten ihre Lehre von dem Nichtwissen als dem Grunde alles in Name und Gestalt ausgebreiteten Daseins nicht, die Realität der Aufsen-

[101] Ein *pañcîkaraṇam*, wie es der Vedântasâra § 124 lehrt, findet sich schon in Govinda's Glosse p. 139,21. 733,17, aber noch nicht in Çaṅkara's Kommentar zu den Brahmasûtra's.

welt gegenüber den Buddhisten idealistischer Richtung zu behaupten. (Um Mifsverständnisse zu verhüten, behalte man die Anm. 31, S. 57, übersetzte Stelle im Auge.) Bei der hohen Wichtigkeit dieser Frage und der Schwierigkeit der sie behandelnden Stelle unseres Werkes, wollen wir dieselbe hier *in extenso* übersetzen.[102]

Unmittelbar vorher (2,2,18–27) geht die Besprechung des buddhistischen Realismus, auf welchen sich der buddhistische Idealist in den Anfangsworten bezieht.

Der Buddhist spricht:

[p. 566,12 fg.] „Indem man die Hinneigung mancher Schüler zu den äufsern Dingen bemerkte, hat man ihnen zu Gefallen diese Lehrmeinung von [der Realität] der Aufsenwelt „aufgestellt. Nicht aber ist sie die Ansicht Buddha's; [p. 567] „vielmehr ist, was er wollte, die Lehre von der alleinigen „Kategorie *(skandha)* der Vorstellung *(vijñânam)*. Nach dieser „Vorstellungslehre beruht die Aufsengestalt [nur] in dem Intellekte *(buddhi)*, und das ganze Welttreiben von Erkennen, „Erkanntem und [Genufs der] Frucht ist nur etwas Innerliches; und gäbe es selbst Aufsendinge, so würde doch, „ohne dafs es in dem Intellekte beruhte, dieses Welttreiben „von Erkennen usw. nicht von statten gehen können."

„Aber womit wird denn bewiesen, dafs das ganze Welttreiben nur etwas Innerliches ist, und dafs es über die Vorstellung hinaus keine Aufsendinge gibt? — Damit, dafs „dieselben unmöglich sind! Angenommen nämlich, es gäbe „äufsere Objekte, so müfsten dieselben, z. B. die festen Körper, entweder unendlich klein *(paramâṇu)* oder ein Aggregat „von unendlich Kleinem sein; unendlich klein nun kann „das, was die Perzeption als festen Körper usw. umgrenzen

[102] Wir übersetzen im folgenden: *vijñânam* Vorstellung; *jñânam* Erkenntnis; *anubhava* Empfindung, Gefühl; *pratyaya* Perzeption; *upalabdhi, upalambha* Apperzeption; *grahaṇam* Auffassen; *avagamanam* Apprehendieren; *saṃskâra* Eindruck; *pratyaksham* Wahrnehmung; — die Bedeutung dieser Termini ist jedoch nicht aus den (in Ermangelung anderer) dafür gewählten modernen Ausdrücken, sondern aus dem Zusammenhange zu entnehmen.

„mufs, nicht sein, weil ein unendlich Kleines nicht sichtbar „und erkennbar ist; aber auch kein Aggregat von unendlich „Kleinem: weil ein solches weder als verschieden von dem „unendlich Kleinen noch als identisch mit ihm [p. 568] gedacht „werden kann [nicht als verschieden, weil es aus ihm besteht, „nicht als identisch, weil es dann in allen seinen Teilen sich „der Wahrnehmung entziehen würde]. — Dasselbe gilt von „den Gattungen [*jâti*, als welche nur in den Individuen „existieren]."

„Ferner: wenn die Erkenntnis *(jñânam)*, die ihrer Natur „nach ein Allgemeines ist, indem sie allein durch die Empfin„dung *(anubhava)* erzeugt wird, je nach den Gegenständen „Partei ergreift als Erkenntnis der Säule, Erkenntnis der „Wand, Erkenntnis des Gefäfses, Erkenntnis des Gewebes, „so ist dies nicht anders möglich als durch eine Differenzie„rung *(viçesha)*, welche die Erkenntnis betrifft. — Somit mufs „man unweigerlich die Wesenseinheit *(sârûpyam)* der Erkennt„nis mit den Gegenständen zugeben. Hat man diese aber „zugegeben, so ist, da die Gestalt des Objektes in der blofsen „Erkenntnis beschlossen liegt, die Hypothese *(kalpanâ)* der „Existenz von Dingen überflüssig."

„Auch weil die Apperzeption *(upalambha)* notwendiger„weise beide miteinander befafst, ist keine Trennung von Ob„jekt und Vorstellung *(vijñânam)* möglich; denn es geht nicht „an, das eine von diesen beiden zu apperzipieren, ohne dafs „man auch das andere apperzipiert; und dem wäre nicht so, „wenn sie ihrer Natur nach verschieden wären, denn dann „würde kein Grund vorhanden sein, der es hinderte. Auch „darum also gibt es keine Dinge."

„Es ist aber dabei wie z. B. im Traume. Wie nämlich „im Traume oder bei Sinnestäuschungen *(mâyâ)* Perzeptionen „*(pratyaya)* von Luftspiegelungswasser, Gandharvastädten „u. dgl. ohne äufseren Gegenstand in der Form von Auf„fassendem und Aufzufassendem entstehen, ebenso mufs es „[p. 569] mit den Perzeptionen im Wachen von Säulen usw. „seine Bewandtnis haben, wie daraus hervorgeht, dafs sie von „jenen darin, dafs sie Perzeptionen sind, sich nicht unter„scheiden."

„Aber woher rührt, wenn kein äufseres Objekt vorhanden „ist, die Mannigfaltigkeit der Perzeptionen? — Wir antworten: „von der Mannigfaltigkeit der [subjektiven] Erscheinungen „*(vâsanâ)*. Indem nämlich in dem anfanglosen Saṃsâra die „Vorstellungen und die Erscheinungen, sowie Samen und „Pflanzen, wechselseitig voneinander Ursache und Wirkung „sind, so erklärt sich die Mannigfaltigkeit ohne Widerspruch. „Auch ist anzunehmen, dafs für die Regel [das Wachen] so „gut wie für die Ausnahme [den Schlaf] die Mannigfaltigkeit „der Erkenntnis lediglich in den Erscheinungen ihren Grund „hat. Und dafs im Traume usw. auch ohne Aufsendinge „eine Mannigfaltigkeit der Erkenntnis von den Erscheinungen „hervorgebracht wird, darin stimmen wir ja beide überein; „nur dafs ich überhaupt keine Mannigfaltigkeit von Erkennt- „nissen, die nicht durch Erscheinungen, sondern durch Aufsen- „dinge veranlafst würde, annehme. Auch darum also gibt „es keine Aufsendinge."

Hierauf erwidert der Vedântist:

„Dafs es keine Aufsendinge gebe, läfst sich nicht behaup- „ten. Warum? Weil man sie apperzipiert. Denn man apper- „zipiert das äufsere Objekt je nach der Perzeption als eine „Säule, eine Wand, ein Gefäfs, ein Gewebe; und was man „apperzipiert, das kann doch nicht nichtsein. Es kommt mir „vor, wie wenn einer, der ifst, während sich die durch das „Essen vollbrachte Sättigung ganz unmittelbar fühlbar macht, „sagen wollte: «ich esse nicht und werde auch nicht satt». „Ebenso ist es, wenn einer durch die Berührung mit den „Sinnesorganen ganz unmittelbar [p. 570] die Aufsendinge „apperzipiert und dabei versichert: «ich apperzipiere nicht, „und das Ding da ist nicht da». — Wie läfst sich auf solches „Reden etwas geben?"

Der Buddhist:

„Aber ich sage ja gar nicht, dafs ich keine Gegenstände „apperzipiere; ich behaupte nur, dafs ich nichts aufserhalb der „Apperzeption apperzipiere."

Der Vedântist:

„Jawohl, das behauptest du! Aber nur wegen der Haken-„losigkeit deines Rüssels [die Elefanten werden durch Haken „gelenkt] und nicht aus Gründen! Denn wir werden gezwun-„gen, über die Apperzeption hinaus Objekte anzunehmen, und „zwar durch die Apperzeption selbst. Denn kein Mensch „apperzipiert eine Säule oder eine Wand als blofse Apper-„zeption, sondern als Objekte der Apperzeption apperzipiert „alle Welt die Säule und die Wand. Und dafs alle Welt „das tut, ergibt sich daraus, dafs auch diejenigen, welche „die Aufsendinge bestreiten, dafür Zeugnis ablegen, wenn sie „sagen: «die innerlich erkannte Gestalt erscheint, als wäre sie „draufsen». Denn auch sie nehmen das von aller Welt an-„erkannte Bewufstsein von dem Draufsen zur Hilfe, wenn „sie, um die Aufsendinge zu bestreiten, mit ihrem «als wäre „sie draufsen» das Draufsen vergleichsweise heranziehen. Denn „wie könnten sie sonst sagen: «als wäre sie draufsen»? Denn „kein Mensch sagt: der und der sieht aus, als wäre er der „Sohn einer Unfruchtbaren. Darum mufs man, wenn man „dem Gefühle gemäfs das Wesen des Seienden auffafst, sagen: „«dasselbe erscheint draufsen»; nicht aber: «als wäre es „draufsen».“

„Aber wurde nicht daraus, dafs keine Aufsendinge mög-„lich sind, geschlossen, dafs es blofs scheine, als wären sie „draufsen? — [p. 571] Ja, aber dieser Schlufs ist nicht be-„rechtigt. Denn nach dem, was bewiesen oder nicht bewiesen „wird, entscheidet sich, was möglich oder nicht möglich ist; „nicht aber umgekehrt nach dem, was möglich oder nicht „möglich ist, das, was zu beweisen oder nicht zu beweisen „ist. Denn was durch eines der Erkenntnismittel, Wahrneh-„mung usw. (S. 93 fg.) apperzipiert wird, das ist möglich „(oder: wirklich, *sambhavati*), und was durch kein Erkenntnis-„mittel apperzipiert wird, das ist nicht möglich (wirklich). „Die Aufsendinge nun werden, je nach ihrer Art, durch alle „Erkenntnismittel apperzipiert; wie kann man da auf Grund so „willkürlicher Reflexionen, wie die über die Ausnahmen und „Nichtausnahmen [das Träumen und das Wachen] behaupten, „dafs sie nicht möglich sind, wo man sie doch apperzipiert!“

„Und darum, weil die Erkenntnis mit dem Objekte kon-„form ist, kommt das Objekt nicht in Wegfall. Denn gäbe „es kein Objekt, so würde jene Konformität mit ihm nicht „statt haben; dafs aber das Objekt existiert, folgt daraus, dafs „man es als draufsen apperzipiert. [p. 572] Somit hat die „Notwendigkeit, Perzeptionen und Objekte zugleich zu apper-„zipieren, darin ihren Grund, dafs beide sich verhalten wie „Mittel und Vermitteltes, nicht darin, dafs sie identisch sind."

„Weiter: wenn man die Erkenntnis des Gefäfses und die „Erkenntnis des Gewebes unterscheidet, so liegt die Ver-„schiedenheit in dem, was unterscheidet, dem Gefäfse, dem „Gewebe, nicht in dem, was unterschieden wird, der Erkennt-„nis. Denn eine weifse Kuh und eine schwarze Kuh sind „verschieden in der Weifse und Schwärze, nicht darin, dafs „sie Kühe sind. Also durch die zwei wird die Unterschei-„dung des einen vollbracht, und durch das eine die der zwei. „[Sie würden nicht unterschieden werden, wären sie nicht „eins darin, dafs sie Erkenntnis sind; — oder soll man lesen: „*naikasmâc ca* «und nicht durch das eine»?] Folglich sind „Objekt und Erkenntnis verschieden. Und auch darauf kön-„nen wir uns hierbei berufen, dafs man das Sehen des Ge-„fäfses und die Erinnerung an das Gefäfs unterscheidet. Denn „auch hier liegt die Differenz in dem, was unterschieden wird, „dem Sehen, dem Erinnern, nicht in dem, was sie unter-„scheidet, dem Gefäfse; ebenso wie bei den Worten Milch-„geruch und Milchgeschmack die Differenz in dem was unter-„schieden wird, dem Geruch und Geschmack, nicht in der sie „unterscheidenden Milch liegt."

„Auch kann zwischen zwei [blofsen] Vorstellungen (*vijñâ-„nam*), die zeitlich verschieden sind, da sie sich durch ihr „eigenes Zum-Bewufstsein-kommen aufzehren, kein gegen-„seitiges [p. 573] Verhältnis von Aufzufassendem (*grâhya*) und „Auffassendem (*grâhaka*) stattfinden [als wäre auch das Sub-„jekt eine Vorstellung, *vijñânam*!], indem dadurch die von „den Buddhisten selbst aufgestellten Theorien . . . [deren Auf-„zählung wir hier übergehen] hinfällig werden würden."

„Und nun weiter: du nimmst doch eine Reihenfolge von „Vorstellungen an, warum denn nimmst du nicht die Aufsen-

„dinge, wie Säule und Wand, an? — Du meinst, weil die „Vorstellung empfunden wird? — Aber die Aufsendinge werden ja doch auch empfunden! — Oder meinst du, dafs man „die Vorstellungen, weil es in ihrem Wesen liegt, zu erhellen, „wie eine Lampe an ihnen selbst empfindet, die Aufsendinge „hingegen nicht? — Also etwas, was sich seinem Wesen nach „absolut widerspricht, ebenso als wenn du sagtest: «das Feuer „verbrennt sich selbst», das nimmst du an, und die wider„spruchslose, allgemeine Annahme, dafs durch die über sich „selbst hinausreichende Vorstellung das Aufsending empfunden „wird [p. 574], die nimmst du nicht an! Das ist ja eine „grofse Weisheit, die du da an den Tag legst! Die Vorstel„lung selbst, sofern sie über das Ding hinaus liegt, wird über„haupt gar nicht empfunden, weil dies ihrem eigenen Wesen „widerspricht.“ [Hier, wie noch öfter, schwankt der Begriff der Vorstellung zu dem des vorstellenden Subjektes hinüber, was durch das für sie gebrauchte Wort *vijñânam* erleichtert wird.]

„Man könnte einwenden: wenn die Vorstellung ihrer Natur „nach von einem über sie hinaus Liegenden aufgefafst werden „mufs, so mufs dieses wieder von einem andern aufgefafst „werden, dieses wieder von einem andern, und so *in infini*„*tum*. — Und ferner: wenn die Erkenntnis ihrer Natur nach „wie eine Lampe erhellend ist, und man nimmt an, dafs die„selbe von einer andern Erkenntnis erkannt wird, so kann „doch, wegen der Gleichheit beider, kein Verhältnis von Er„hellendem und Erhelltem statthaben, und die Annahme wird „überflüssig.“

„Aber beide Einwendungen halten nicht Stich. Da nur „die Vorstellung aufgefafst wird, und somit für die Auffas„sung des Subjektes *(sâkshin)* der Vorstellung kein Bedürfnis „vorhanden ist, so liegt ein *regressus in infinitum* nicht vor: „denn Subjekt und Perzeption sind ihrer Natur nach ent„gegengesetzt und verhalten sich wie Apperzipierendes und „Apperzipiertes; das Subjekt aber ist an sich selbst gewifs „und kann nicht geleugnet werden [vgl. die Ausführung „S. 137]. Und wenn weiter behauptet wurde, dafs die Vor„stellung wie eine Lampe keines anderen bedarf, was sie

„erhellt, sondern sich von selbst kund tut, so bedeutet dies „so viel wie eine Vorstellung, die durch die Erkenntnismittel „nicht apprehendierbar und ohne ein sie Apprehendierendes „ist, welche ebensowenig sich kund tun würde, wie tausend „Lampen, wenn sie mitten in einem Felsblock säfsen. — Aber „wenn die Vorstellung ihrer Natur nach Empfindung ist, „haben wir damit nicht [p. 575] die Thesis des Gegners zu-„gegeben? — O nein, sondern wie die Lampe, damit sie leuch-„tet, noch eines andern Apprehendierenden, des Auges, als „Mittels bedarf, ebenso bedarf auch die Vorstellung noch der „Sichtbarmachung, und erst indem noch ein anderes, sie Ap-„prehendierendes da ist, wird wie bei der Lampe ihr Schei-„nen offenbar. — Aber, könnte der Gegner sagen, wenn du „das apprehendierende Subjekt als selbstverständlich erklärst, „so ist das meine Behauptung von der Selbstkundwerdung „der Vorstellung, nur mit andern Worten ausgedrückt. — „Dem aber ist nicht so, weil die Vorstellung als Merkmale „Entstehung, Vergänglichkeit und Nichteinheitlichkeit hat [zu-„fällig, nicht wie das Subjekt notwendig ist, was übrigens „nur auf ihren Inhalt, nicht aber auf die Form zutrifft, die „eben das Wesen des Subjektes konstituiert]. Somit haben „wir bewiesen, dafs auch die Vorstellung, wie die Lampe, „von einem über sie hinaus Liegenden apprehendiert werden „mufs."

„Wenn weiter der Leugner der Aufsendinge behauptet, „dafs, ebenso wie die Perzeptionen im Traume, auch die Per-„zeptionen im Wachen von Säulen usw. ohne äufsern Gegen-„stand entstehen, weil beide darin, dafs sie Perzeptionen „[p. 576] sind, sich nicht unterscheiden, so antworten wir: „die Perzeptionen im Wachen können nicht entstehen wie die „Perzeptionen im Traume. Warum? Weil sie wesensverschie-„den sind. Denn zwischen Traum und Wachen ist Wesens-„verschiedenheit. Worin besteht denn diese Wesensverschie-„denheit? In der Widerlegbarkeit und Nichtwiderlegbarkeit. „Denn was im Traume apperzipiert wurde, das widerlegt sich; „denn der Erwachte spricht: «Irrtümlich habe ich eine grofse „Volksversammlung apperzipiert, denn es ist keine grofse „Volksversammlung da, sondern mein Geist war vom Schlafe

„befangen, daher entstand jener Irrtum“. Ebenso finden die „Sinnestäuschungen je nach der Art ihre Widerlegung. Hingegen gibt es keinen Zustand, in dem ein im Wachen apperzipiertes Objekt, z. B. eine Säule, widerlegt würde. Dazu „kommt, dafs das Traumgesicht eine [blofse] Erinnerung ist, „das Sehen im Wachen hingegen eine Apperzeption. Der „Unterschied zwischen Erinnerung und Apperzeption aber „liegt vor Augen und macht sich von selbst fühlbar: denn „er besteht darin, dafs man von einem Gegenstande getrennt „oder nicht getrennt ist; und wenn man sich z. B. eines geliebten Sohnes erinnert, so apperzipiert man ihn nicht, sondern man wünscht ihn zu apperzipieren. — [p. 577] Da dem „so ist, so kann man nicht behaupten, dafs die Apperzeption „im Wachen trügt, weil sie, sowie die Apperzeption im Traume, „[nur] Apperzeption ist. Denn der Unterschied zwischen beiden macht sich von selbst fühlbar. Was sie aber selbst fühlen, das dürfen die vermeintlichen Weisen nicht abstreiten. „Aber eben, weil ihr Gefühl Protest einlegt, und sie die „Grundlosigkeit der Perzeptionen im Wachen an ihnen selbst „nicht dartun können, darum möchten sie dieselbe aus der „Verwandtschaft mit den Traumperzeptionen erweisen. Aber „eine Eigenschaft, die einer Sache an sich selbst nicht zukommt, die kommt ihr auch nicht dadurch zu, dafs sie mit „einer andern Sache verwandt ist. Denn wenn man fühlt, „dafs das Feuer heifs ist, so wird es nicht dadurch kalt, dafs „es [als Element] mit dem Wasser verwandt ist. Die Verschiedenheit aber zwischen Traum und Wachen haben wir „nachgewiesen.“

„Noch müssen wir auf die Behauptung antworten, dafs die „Mannigfaltigkeit der Erkenntnis auch ohne die Objekte durch „eine Mannigfaltigkeit von [subjektiven] Erscheinungen *(vâsanâ)* zustande kommen könne. Wir entgegnen: das Vorhandensein von Erscheinungen ist nicht möglich, wenn, wie „du annimmst, keine Apperzeption äufserer Objekte stattfindet. „Denn in der Apperzeption der Objekte [p. 578] haben die „je nach dem Objekt verschieden gestalteten Erscheinungen „ihren Grund; wenn aber keine Objekte apperzipiert werden, „worin sollen da die mannigfaltigen Erscheinungen ihren Grund

„haben? Auch bei Annahme der Anfanglosigkeit würde, ver-
„gleichbar der sich aneinander haltenden Reihe von Blinden,
„nur ein *regressus in infinitum* ohne stützende Basis eintreten,
„welcher das Welttreiben aufhöbe, nicht aber euere Mei-
„nung bewiese. Wenn ferner der Leugner der Aufsenwelt
„sich auf die Regel und Ausnahme [Wachen und Träumen]
„beruft, um zu beweisen, dafs eine Erkenntnis, um zu ent-
„stehen, als Grund Erscheinungen und nicht Objekte hat, so
„ist auch das, wenn es so steht wie wir sagten, als widerlegt
„zu betrachten; denn ohne die Apperzeption von Objekten
„können die Erscheinungen überhaupt nicht entstehen. Und
„da ferner die Apperzeption der Gegenstände auch ohne die
„Erscheinungen bestehen kann, hingegen die Erscheinungen
„nicht ohne die Apperzeption der Gegenstände entstehen
„können, so dienen auch die [in Rede stehenden] Regel und
„Ausnahme dazu, die Realität der Objekte zu bekräftigen.
„Es sind ja auch die Erscheinungen nur bestimmte Eindrücke
„*(saṃskâra)*; Eindrücke aber können, wie die Erfahrung zeigt,
„nur durch eine stützende Basis zustande kommen; für dich
„aber gibt es eine solche Basis der Eindrücke nicht, weil du
„als Richtschnur befolgst, dafs es keine Apperzeption gebe."

„[p. 579] Wenn du endlich als Basis der Erscheinungen
„eine «Vorstellung der Innenheit» *(âlaya-vijñânam)* aufstelist,
„so kann dieselbe ebenso wenig wie die «Vorstellung der
„Aufsenheit» *(pravṛitti-vijñânam)* mit deiner Theorie von der
„Dauerlosigkeit zusammenbestehen und darf daher nicht als
„Substrat der Erscheinungen dienen. Denn ohne dafs man
„ein Kontinuum, welches die drei Zeiten verbindet, oder ein
„alle Gegenstände überschauendes Oberstes annimmt, ist ein
„die Erinnerungen — wie sie von den durch Raum, Zeit und
„Ursache bedingten Erscheinungen abhängig sind — ver-
„knüpfendes Tun unmöglich. Soll aber jene «Vorstellung
„der Innenheit» ein Konstantes bedeuten, so hast du damit
„dein Prinzip [der Dauerlosigkeit] aufgegeben."

—

XVIII. Kosmologische Probleme.

Gegen die in den beiden vorigen Kapiteln dargestellte Lehre des empirischen Hervorgehens der Welt aus Brahman erheben sich im Verlaufe der Betrachtung selbst eine Reihe von Bedenken, deren Hebung zwar auch vom empirischen Standpunkte aus versucht wird, auf diesem jedoch nur teilweise möglich ist und vollständig erst durch Appellation an die Identitätslehre, — diese eigentliche Metaphysik des Vedânta, — gelingt. Wir stellen zunächst die verschiedenen Einwendungen unter drei Hauptgesichtspunkten zusammen.

1. Das Kausalitätsproblem.

Nach 2,1,4.5.8.

a) Die Wesensverschiedenheit *(vilakshaṇatvam)* des Brahman und der Welt. — Zwischen zwei Dingen, die wesensverschieden sind, kann kein Kausalverhältnis bestehen, der Goldschmuck kann nicht den Ton, das Tongefäfs nicht das Gold als Ursache haben (p. 419,10): nun aber besteht zwischen Brahman und der Welt Wesensverschiedenheit, sofern das Brahman rein und geistig, die Welt hingegen unrein und ungeistig ist (p. 419,8). Diese Welt nämlich ist unrein, sofern sie ihrem Wesen nach aus Lust, Schmerz und Wahn *(moha)* besteht, dadurch die Ursache von Freude, Qual und Verzweiflung wird und sich durch Himmel und Hölle hin ausbreitet (p. 420,4); sie ist ungeistig, zunächst weil sie im Dienste des Geniefsers (der individuellen Seele) steht und

ihrem Wesen nach nur das Instrument ist, um die zum Geniefsen erforderlichen Wirkungen hervorzubringen, ein solches Dienstverhältnis aber nie zwischen zwei Geistigen stattfindet: denn wo ein Geistiges dem andern dient, z. B. als Sklave seinem Herrn, da tut es dies nicht als Geistiges, sondern vermöge seines ungeistigen Teiles, bestehend aus Buddhi [Intellekt, der also an sich ein Ungeistiges, ein blofses Werkzeug ist] usw. (p. 420,7–14; vgl. p. 180,7 *acetanâ buddhiḥ*). Und wenn man auch die Ungeistigkeit der Welt in Abrede stellte, indem man Holz, Erde usw. als ein umgewandeltes Geistiges auffassen wollte, dessen Geistigkeit sich unserer Wahrnehmung entzöge, wie die des wirklich Geistigen in Schlaf und Ohnmacht (p. 421), so würde immer noch die Unreinheit der Welt aufrecht erhalten bleiben und ihre Wesensverschiedenheit von Brahman beweisen (p. 422,1). Übrigens tritt auch die Schrift für die Ungeistigkeit der Welt ein, sofern sie Wissen und Nichtwissen unterscheidet, woraus folgt, dafs es ein Ungeistiges gibt (p. 422,6); und wenn ebendieselbe zuweilen dem Ungeistigen geistige Funktionen zuerkennt, sofern sie sagt: „die Erde sprach“ (Çatap. Br. 6,1,3,4), „das Wasser beabsichtigte“ (Chând. 6,2,4, S. 249) usw., so sind hierunter nicht die Elemente, sondern die sie vertretenden geistigen Gottheiten zu verstehen (p. 423,5). — Hieraus erhellt, dafs die Welt von Brahman wesensverschieden ist und folglich nicht aus ihm entstanden sein kann (p. 424,7).

b) Inquinierung des Brahman durch die Welt. — Wenn die Welt aus Brahman hervor- und in Brahman zurückginge, so würde sie bei ihrer Rückkehr durch ihre Eigenschaften der Materialität (*sthaulyam*), Gegliedertheit, Ungeistigkeit, Begrenztheit, Unreinheit usw. das Brahman verunreinigen. Somit ist es ungereimt, das Brahman als Ursache der Welt zu betrachten (p. 429,15 fg.).

c) Unmöglichkeit einer neuen Differenzierung. — Ferner ist es ungereimt, weil (p. 430,6) nach dem Aufgehen der Welt in dem unterschiedlosen Brahman für ein neues Hervorgehen derselben mit ihren Unterschieden von Geniefser und zu Geniefsendem kein Grund vorhanden sein würde [was

dem tatsächlichen Vorhandensein dieser Unterschiede in jeder neuen Weltperiode widerspricht.]

d) Gefahr einer Rückkehr der Erlösten. — Der Grund für die immer erneute Wiederkehr der Welt liegt in den im vorhergehenden Leben begangenen Werken, welche (von den Erlösten abgesehen, deren Werke vernichtet sind) abgebüfst werden müssen. Bei einer Rückkehr der Welt in das Brahman würden alle Werke, durch Aufgehen in der Einheit, verschwinden. Soll aber eine Wiederkehr der Dinge auch nach dieser Vernichtung der Werke möglich sein, so ist nicht abzusehen, was daran hindert, dafs auch die Erlösten wieder geboren werden [p. 430,9; wodurch das teuerste Kleinod der indischen Religion, die Gewifsheit der Erlösung, in Zweifel gestellt wäre].

2. Das Problem des Einen und des Vielen.

Nach 2,1,26.30.31.

a) Ganze oder teilweise Umwandlung. — Man mufs bei der Umwandlung des Brahman in die Welt notwendig eins von beiden annehmen: entweder, dafs das ganze Brahman, oder dafs nur ein Teil desselben sich in die Welt verwandelt. Im ersteren Falle würde die Wurzel des Brahman vernichtet werden, eine Erforschung desselben wäre zwecklos, da es als die Welt, über die hinaus nichts wäre, vor Augen läge, und die Schriftstellen, dafs das Brahman ungeboren usw. sei, würden erschüttert (p. 480,3). — Nimmt man hingegen an, dafs nur ein Teil des Brahman zur Welt wird, so würde damit Brahman zu einem Gegliederten, was den ausdrücklichen Worten der Schrift widerspricht, welche die Annahme aller Glieder, Teile und Unterschiede in Brahman verbieten (p. 479,9); und wäre das Brahman gliederhaft, so würde die notwendige Folge sein, dafs es nicht ewig wäre [p. 480,8; was den Gesetzen des Raumes unterliegt, das unterliegt auch denen der Zeit; vgl. Anm. 43, S. 72].

b) Das eine Brahman mit vielen Kräften. — Wie wir Kap. XVI, 4 (S. 244 fg.) gesehen haben, mufs sich das

Brahman, um die Welt zu schaffen, mit vielerlei Kräften verbinden. Diese Annahme widerspricht der Lehre von der Einheit des Brahman, auf Grund deren die Schrift durch die Worte: „es ist nicht so, es ist nicht so," dem Brahman alle und jede Unterschiede abspricht (p. 487,13). Man vergleiche die Charakteristik des esoterischen Brahman in Kap. XIV,3 (S. 227 fg.).

3. Das moralische Problem.

Nach 2,1,34. 21.

a) Der Weltschöpfer als Urheber des Übels. — (p. 491,5:) „Gott kann nicht die Ursache der Welt sein, „weil er dann ungerecht und unbarmherzig wäre. Einige, „wie die Götter, hätte er zum Genusse unendlicher Lust, „andere, wie die Tiere, zum Dulden unendlichen Schmerzes, „und noch andere, wie die Menschen, zu einem mittleren „Zustande bestimmt; sonach hätte Gott eine ungerechte „Schöpfung hervorgebracht, wäre wie ein individuelles Wesen „mit Liebe und Hafs behaftet, und die von der Çruti und „Smṛiti behauptete Lauterkeit usw. seiner Natur würde Ab„bruch leiden.[103] Und somit würden auch gute Menschen „[*akhala* zu lesen, p. 491,10] vor seiner Unbarmherzigkeit und „Grausamkeit sich fürchten [was gegen Bṛih. 4,4,15 *na tato* „*vijugupsate* wäre], da er sie mit Schmerzen heimsuchte und „alle Wesen in sich hinabschlänge. Also wegen der Un„gerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, die ihm anhaften würden, „kann Gott nicht die Ursache der Welt sein."

b) Der Weltschöpfer als Ursache des Bösen. — Der Begriff der Sünde, welcher in der hebräischen Welt von Anfang an (Genesis 6,5. 8,21) so scharf hervortritt, fehlt in dieser Bestimmtheit dem indischen Altertume. Demgemäfs wird das wirksamste Argument gegen einen göttlichen Welt-

---

[103] *çruti-smṛiti-avadhârita-svacchatva-âdi-îçvara-svabhâva-vilopaḥ prasajyeta.* Oder, wenn man, weniger gut, *svacchatvâd* abtrennt: „und „bei der Klarheit, mit der Çruti und Smṛiti [das Gegenteil] versichern, „würde in der Natur Gottes ein Widerspruch statthaben."

schöpfer, dafs er nämlich der (direkte oder indirekte) Urheber der Sünde sein würde, nicht mit Deutlichkeit vorgeführt: vielmehr hält das „Nicht-Gute" *(ahitam)* in der Stelle 2,1,21, die wir hier betrachten, die Mitte zwischen dem Begriffe des Übels und dem des Bösen: vorwiegend ist es das erstere, jedoch hinüberspielend in das letztere, wie noch deutlicher wird aus der später beizubringenden Antwort auf den Einwurf, der im Systeme seine Stelle hier hat und im wesentlichen lautet wie folgt: — Gott ist nach der Schrift von der individuellen Seele nicht verschieden; er selbst ist vermittelst ihrer (S. 249) in die Natur eingegangen (p. 471,13). Wäre er nun der Schöpfer der Welt, so würde er, da er als solcher frei ist, das Gute für sich geschaffen haben und nicht das Übel, wie Geburt, Tod, Alter, Krankheit usw. Denn keiner, der frei ist, zu tun was er will, baut ein Gefängnis und geht in dasselbe ein (p. 472,4). Auch würde er, der absolut reine, nicht in den Leib, den absolut unreinen, mit seinem Selbste eingehen (p. 472,5), und hätte er es getan, so würde er ihn doch verlassen, sich erinnernd, dafs er ihn selbst gemacht hätte. Mühelos würde die Seele (in deren Gestalt Gott in die Welt eingegangen ist) die Welt wieder aufheben, so wie der Zauberer das von ihm geschaffene Blendwerk. Da dies nicht geschieht, so folgt, dafs die Welt nicht von einem geistigen Wesen, welches weifs, was ihm selbst gut ist, erschaffen sein kann (p. 472,6–13).

XIX. Der Kausalitätsbegriff.

Die im vorigen Kapitel aufgeworfenen Probleme finden ihre Lösung in der metaphysischen Naturlehre des Vedânta, der zufolge die Welt nicht etwas von Brahman Verschiedenes und außer ihm Vorhandenes, sondern als mit Brahman identisch, als das in der Daseinsform der Natur auftretende Brahman selbst erkannt wird. Die Identität beider bedeutet dabei nicht, daſs Brahman gleich der Welt, sondern nur, daſs die Welt gleich dem Brahman ist (p. 431,13). Näher betrachtet verhalten sich Brahman und Welt wie Ursache und Wirkung. Ursache und Wirkung aber sind ihrem innern Wesen nach identisch. So gründet sich die Identitätslehre unserer Autoren auf eine Untersuchung des Kausalitätsbegriffes, und es ändert an diesem Verhältnisse nichts, daſs in dem uns vorliegenden Werke zuerst 2,1,14 die Lehre der Identität von Brahman und Welt mit vorwiegend theologischer Begründung, und sodann 2,1,15–20 gleichsam als ein Korollarium derselben der Beweis der innern Identität von Ursache und Wirkung auftritt. Die logische Ordnung ist vielmehr umgekehrt: aus der Identität der Ursache und der Wirkung folgt die Identität des Brahman und der Welt, wie dies nicht nur in der Natur der Sache liegt, sondern auch am Schlusse des ganzen Abschnittes ausdrücklich ausgesprochen wird; p. 471,2: „Somit „ist die Wirkung mit der Ursache identisch, und folglich „*(ataç ca)*, da die ganze Welt eine Wirkung des Brahman ist, „sind auch sie identisch.“ — Demgemäſs lassen wir zuerst die Untersuchung über den Kausalitätsbegriff und dann die auf

sie sich gründende Identitätslehre folgen. Vorher aber haben wir noch folgendes zu bemerken.

So natürlich es dem Menschen ist, das Verhältnis des Ansichseienden und der Erscheinungswelt unter dem Gesichtspunkte der Kausalität aufzufassen und demgemäfs Gott als Ursache, die Welt als Wirkung zu betrachten, — so irrig ist doch diese Meinung. Denn die Kausalität, welche nirgendwo anders ihre Wurzel hat, als in der Organisation unseres Erkenntnisvermögens, ist das Band, welches alle Phänomene der Erscheinungswelt untereinander verbindet, nicht aber die Erscheinungswelt mit dem, was durch sie erscheint. Denn zwischen Ansichseiendem und Erscheinungswelt besteht nicht Kausalität, sondern Identität: die Welt ist das „Ding an sich", wie es sich in den Formen unserer Erkenntnis abzeichnet. — Diese Wahrheit hat der Vedânta richtig ergriffen, kann sich aber von dem alten Irrtume, Gott als Ursache der Welt zu betrachten, nicht losmachen und sucht nun beides dadurch zu versöhnen, dafs er den Begriff der Kausalität zu dem der Identität umdeutet. Zu diesem Zwecke fafst er den Begriff der Kausalität zu weit, indem er in ihr nicht nur das Band der Veränderungen, welche allein die Qualitäten, Formen und Zustände der Substanz betreffen, sondern auch das Band zwischen Substanz und Qualitäten, sowie zwischen Substanz und Substanz erkennt. Das Beharren der Substanz bildet das Hauptargument bei seinen Erörterungen, die wir jetzt in der Reihenfolge, wie wir sie p. 456—471 vorfinden, dem Leser vor Augen führen wollen.

1. Die Ursache besteht in der Wirkung fort.

Nur indem die Ursache fortbesteht, wird die Wirkung wahrgenommen, nicht, wenn jene nicht fortbesteht. So besteht der Ton fort im Gefäfse, die Fäden im Gewebe. Bei Dingen, welche verschieden sind, ist die Wahrnehmbarkeit des einen nicht durch das Bestehen des andern bedingt: ein Pferd z. B. kann wahrgenommen werden auch ohne dafs eine Kuh vorhanden ist. Folglich sind Ursache und Wirkung nicht verschieden (p. 456,12).

2. Die Wirkung besteht schon vor ihrem Entstehen, nämlich als Ursache.

Wenn es heifst: „dieses war zu Anfang seiend“ (S. 248), so liegt darin, dafs dieses, nämlich die Welt, schon vor ihrem Ursprunge da war und zwar in der Gestalt der Ursache, des Seienden. Da, wo etwas nicht seinem Wesen nach schon vorhanden ist, kann es auch nicht entstehen: aus Sand kann kein Öl geprefst werden. Wenn aber die Wirkung schon vor ihrem Entstehen mit der Ursache identisch war, so bleibt sie es auch nach demselben. Wie Brahman nie etwas anderes ist als das Seiende, so ist auch die Welt nie etwas anderes als das Seiende. Das Seiende aber ist sich selbst gleich (p. 459).

3. Worin sich die Wirkung vor und nach ihrem Ursprunge unterscheidet?

Zwar sagt die Schrift auch: „dieses war zu Anfang nichtseiend“ (S. 139). Aber dieses Nichtsein ist kein absolutes, sondern bedeutet nur eine Verschiedenheit der Eigenschaften *(dharma)*. Wie die Wirkung jetzt besteht in ihrer Eigenschaft als entfaltet in Namen und Gestalten, so bestand sie vor ihrem Ursprunge in ihrer Eigenschaft als nicht entfaltet in Namen und Gestalten; sie existierte, als die nämliche, in Gestalt ihrer Ursache (p. 460,2).

4. Die Wirkung liegt in der Ursache präformiert.

Nur aus Milch, nicht aus Ton, entsteht die sauere Milch, nur aus Ton, nicht aus Milch, das Gefäfs. Dies könnte nicht sein, wenn die Wirkung vor dem Ursprunge nichts wäre; vielmehr müfste dann aus allem alles entstehen können. Jetzt aber liegt in der Ursache ein gewisses Über-sich-hinaus-weisen *(kaçcid atiçayaḥ)* auf die bestimmte Wirkung hin, so der Milch auf die sauere Milch, des Tones auf die Gefäfse; und dieses verbietet, die Wirkung vor dem Ursprunge als nichtseiend zu betrachten. Jede Ursache nämlich hat ihre eigentümliche Kraft *(çakti)*, und diese Kraft bringt die bestimmte Wirkung und keine andere hervor; somit darf man Ursache und Wirkung, Substanz und Qualitäten nicht als verschieden,

etwa wie Pferd und Ochs, sondern man mufs sie als wesensgleich betrachten (p. 461,3–462,5).

Hieran schliefst sich zunächst p. 462,5–464,8 eine, wohl gegen *Kaṇâda* gerichtete, Kritik der Auffassung der Kausalität als eines Inhärenzverhältnisses, welche, wie die meisten polemischen Auslassungen des Werkes, mehr von Interesse für die bekämpften Lehren als für das Vedântasystem ist.

5. Die Tätigkeit des Entstehens mufs ein Subjekt haben.

Wäre die Wirkung vor ihrem Entstehen nicht, so würde die Tätigkeit des Entstehens ohne Täter und also ohne Subjekt (*nirâtmaka*) sein. Jede Tätigkeit aber mufs notwendig einen Täter haben. Wenn nun das Gefäfs entsteht, wer ist bei dieser Handlung der Täter, wenn nicht das Gefäfs selbst? — Etwa der Töpfer? Dann würde eben der Töpfer bei ihr entstehen und nicht das Gefäfs. — Oder meint ihr, die Wirkung entstehe und empfange ein Selbst, nachdem sie vorher mit dem Sein der Ursache verbunden gewesen? — Aber Verbindung kann nur zwischen zwei Seienden, nicht zwischen einem Seienden und einem Nichtseienden stattfinden. — Und ebenso undenkbar ist die Grenze, die ihr dem Nichtsein der Wirkung durch den Moment des Entstehens setzt: denn nur ein Seiendes, nicht ein Nichtseiendes kann eine Grenze haben. — Und durch keine Tätigkeit kann das Nichtsein der Wirkung seiend gemacht werden, so wenig wie der Sohn der Unfruchtbaren durch irgend ein Bemühen seiend werden kann (p. 464,8–466,7).

6. Die Tätigkeit des Bewirkers ist nicht überflüssig.

Aber wenn die Wirkung schon vor ihrem Ursprunge ebenso gut wie die Ursache seiend und mit ihr identisch war, so bedarf sie doch, zu ihrem Entstehen, ebenso wenig wie die Ursache selbst eines Bewirkers? — Doch nicht! Seine Aufgabe ist, die Ursache zur Gestalt der Wirkung umzustellen; wiewohl festzuhalten ist, dafs auch die Gestalt der Wirkung schon im Wesen der Ursache liegt, denn was kein Selbst hat, das kann, wie wir sahen, auch kein solches erlangen. — Übrigens

wird ein Ding durch Verschiedenheit des Aussehens nicht anders: Devadatta bleibt der nämliche wenn er die Arme ausstreckt und wenn er sie zusammenschlägt (p. 466,7–467,7).

7. Allgemeinheit der Identität von Ursache und Wirkung.

Wollt ihr die Identität von Ursache und Wirkung nur von dem gelten lassen, was durch Entstehen und Vergehen nicht alteriert wird, so bestreiten wir das: denn auch die Milch geht vor unsern Augen in sauere Milch über. Auch ist das Entstehen, wie bei dem Hervorgehen der Pflanze aus dem Samen, nur ein durch Anhäufung gleichartiger Partikeln bedingtes Sichtbarwerden eines schon vorher Vorhandenen, und ebenso das Vergehen ein blofses Unsichtbarwerden durch Schwinden eben dieser Partikeln. Wäre hierin ein Übergehen vom Nichtsein zum Sein, vom Sein zum Nichtsein zu erkennen, so würde der Embryo ein anderer sein als der nachherige Mensch, der Jüngling ein anderer als der Greis, zu dem er wird, und der Vater von jenem brauchte nicht auch der Vater von diesem zu sein (p. 467,7–468,4).

8. Die Tätigkeit des Bewirkers mufs ein Objekt haben.

Wäre die Wirkung vor dem Ursprunge nichtseiend, so würde die auf sie bezügliche Tätigkeit des Bewirkers ohne Objekt sein, wie Schwerthiebe in die Luft geführt. Oder soll ihr Objekt nicht die Wirkung, sondern die sie inhärierend habende Ursache sein? Dann wäre das Objekt ein anderes und somit würde auch das Resultat ein anderes sein. Oder soll die Wirkung ein Hinausreichen der Ursache, der sie inhäriert, über sich selbst sein? Dann wäre die Wirkung schon da und brauchte nicht erst bewirkt zu werden (p. 468,4–9).

9. Resultat.

„Es steht also so, dafs die Substanzen selbst, z. B. die „Milch, durch das Dasein als sauere Milch usw. fortbestehen „und dabei den Namen der Wirkung annehmen, und dafs man „sich nicht denken kann, dafs die Wirkung von der Ursache „verschieden sei, auch nicht, wenn man hundert Jahre darüber

„grübelte. Und da es die Wurzelursache ist, welche bis zur „letzten Wirkung hin in Gestalt dieser und jener Wirkung „wie ein Schauspieler in allen möglichen Rollen auftritt, so „ist damit logisch erwiesen, dafs die Wirkung vor ihrem „Ursprunge seiend und mit der Ursache identisch ist“ (p. 468,10–469,1).

Hieran schliefsen sich, p. 469, noch andere, theologische Argumente an.

10. Erläuternde Beispiele.

1) Solange ein Tuch zusammengerollt ist, sieht man ihm nicht an, ob es ein Tuch oder sonst etwas ist, und wenn man es ihm auch ansieht, so erkennt man doch nicht seine bestimmte Länge und Breite; wird es aber aufgerollt, so sieht man was es ist und wie lang und breit es ist: wie hier das zusammengerollte und das aufgerollte Tuch identisch sind, so ist es auch die Ursache und die Wirkung (p. 470,1–10; die Worte 470,7–9 scheinen eine Interpolation zu sein).

2) Wie das Einatmen und Ausatmen, wenn man den Atem anhält, nur in der Gestalt der Ursache (des *prâṇa*, Leben, Odem) fortexistieren und als Wirkung nur das Leben, nicht aber die Muskelbewegungen des Atmens hervorbringen, läfst man aber dem Atmen wieder freien Lauf, aufser dem Leben auch die Muskelbewegungen, und wie die genannten Lebenshauche von dem Leben *(prâṇa)*, dessen Verzweigungen sie sind, nicht verschieden sind, indem das Wesen beider in der Animierung *(samîraṇam)* besteht, so ist auch die Wirkung nicht verschieden von der Ursache (p. 470,12–471,2).

XX. Die Identitätslehre.

1. Vorbemerkung.

Es gibt an den Dingen ein Wechselndes (die Formen, Eigenschaften und Zustände derselben), welches dem Gesetze der Kausalität unterliegt, und ein Beharrendes (die Substanz), welches ihm nicht unterliegt. Nur indem Çañkara diese Scheidung unterläſst und den ganzen Komplex des vorherigen und des nachherigen Seins unter den Begriff der Ursache und Wirkung rückt, wird es ihm möglich, aus dem Beharren des innern Wesens der Dinge den Beweis zu führen, daſs Ursache und Wirkung, bei aller Verschiedenheit der äuſsern Form, im Grunde identisch sind.

Wir sahen bereits zu Anfang des vorigen Kapitels (S. 275), wie unser Autor aus der Identität von Ursache und Wirkung die Identität von Brahman und Welt folgert. Doch erscheint diese philosophische Ableitung des Hauptsatzes des ganzen Vedântasystemes als eine bloſse Zugabe; vorher schon (2,1,14) wird derselbe in theologischer Begründung vorgeführt und erläutert; p. 443,12: „die Wirkung ist die vom Âkâça an„fangende, weithin ausgebreitete Welt; die Ursache ist das „höchste Brahman. Mit dieser Ursache ist die Wirkung im „Sinne der höchsten Realität *(paramârthataḥ)* identisch und „hat kein über sie hinausreichendes Sein. Warum? — Wegen „der Schriftworte von dem bloſs auf Worten Beruhen der „Umwandlung usw.“

Die Stelle, auf welche sich diese Hinweisung bezieht, ist der sechste Prapâṭhaka der Chândogya-Upanishad, einer der allerwichtigsten Abschnitte des Veda, den wir hier, teils in Übersetzung, teils auszugsweise mitteilen wollen, um sodann die auf ihn bezüglichen Reflexionen des Çañkara zu analysieren.

2. *Tat tvam asi* — Das bist du.

Nach Chândogya-Upanishad VI.

1. „*Çvetaketu* war der Sohn des [*Uddâlaka*] *Âruṇi*. Zu „ihm sprach sein Vater: «Çvetaketu! ziehe aus das Brahman „zu studieren, denn einer aus unserer Familie, o Teurer, pflegt „nicht ungelehrt und ein [blofses] Anhängsel der Brahmanen„schaft zu bleiben.» — Da ging er, zwölf Jahre alt, in die „Lehre, und mit vierundzwanzig Jahren hatte er alle Veden „durchstudiert und kehrte zurück hochfahrenden Sinnes, sich „weise dünkend und stolz. Da sprach zu ihm sein Vater: „«Çvetaketu! dieweil du, o Teurer, also hochfahrenden Sinnes, „dich weise dünkend und stolz bist, hast du denn auch der „Unterweisung nachgefragt, durch welche [auch] das Unge„hörte ein [schon] Gehörtes, das Unverstandene ein Verstan„denes, das Unerkannte ein Erkanntes wird?» — «Wie ist „denn, o Ehrwürdiger, diese Unterweisung?» — «Gleichwie, „o Teurer, durch einen Tonklumpen alles, was aus Ton be„steht, erkannt ist, auf Worten beruhend ist die Umwand„lung, ein blofser Name, Ton nur ist es in Wahrheit; — „gleichwie, o Teurer, durch einen kupfernen Knopf alles, was „aus Kupfer besteht, erkannt ist, auf Worten beruhend ist „die Umwandlung, ein blofser Name, Kupfer nur ist es in „Wahrheit; — gleichwie, o Teurer, durch eine Nagelschere „alles, was aus Eisen besteht, erkannt ist, auf Worten be„ruhend ist die Umwandlung, ein blofser Name, Eisen nur „ist es in Wahrheit, — also, o Teurer, ist diese Unterwei„sung.» — «Gewifs haben meine ehrwürdigen Lehrer dieses „selbst nicht gewufst; denn wenn sie es gewufst hätten, warum „hätten sie mir es nicht gesagt; du aber, o Ehrwürdiger, „wollest mir solches nunmehr auslegen!» — «So sei es, „o Teurer!»“ —

2–3. „Seiend nur, o Teurer, war dieses am Anfang, eines „nur und ohne zweites. Zwar sagen einige, nichtseiend sei „dieses am Anfang gewesen, eines nur und ohne zweites, aus „diesem Nichtseienden sei das Seiende geboren. Aber wie „könnte es wohl, o Teurer, also sein? Wie könnte aus dem „Nichtseienden das Seiende geboren werden?" — Hieran schliefst sich die oben (S. 248 fg.) mitgeteilte Stelle, in welcher Âruṇi seinem Sohne auseinandersetzt, wie das eine Seiende aus sich die drei Urelemente, Glut, Wasser und Nahrung hervorgehen liefs und in dieselben mit dem lebenden Selbste (*jîva âtman*, d. i. der individuellen Seele) einging.

4–7. Weiter folgt die Lehre von der Dreifachmachung der Elemente. Wie die drei Urelemente aus dem einen Seienden, so bestehen alle Dinge in der Welt wiederum aus den drei Urelementen: das Rote an den Dingen ist Glut (*tejas*, das Urfeuer), das Weifse Wasser, das Schwarze Nahrung. Dieses wird an den Naturerscheinungen des Feuers (*agni*), der Sonne, des Mondes und des Blitzes exemplifiziert, wobei es jedesmal heifst: „Verschwunden ist das Feuer-sein des Feuers (das „Sonne-sein der Sonne usw.), auf Worten beruhend ist die „Umwandlung, ein blofser Name, drei Gestalten nur sind es „in Wahrheit." Dieses wissend sprachen die Weisen der Vorzeit: „Nunmehr kann keiner etwas vorbringen, was von uns „nicht gehört, nicht verstanden, nicht erkannt wäre!" Denn sie wufsten, dafs auch das, was ihnen unbekannt war, nur eine Verbindung jener drei Urelemente sein könne. Aus ihnen ist, ebenso wie alles andere, auch der menschliche Leib gebildet, wobei, wie bei der Milch der Rahm, die feinsten Teile nach oben gehen und die psychischen Organe bilden, so dafs das Manas aus Nahrung, der Odem aus Wasser, die Rede aus Glut gebildet ist. (Das Nähere siehe Kap. XVII, 6, S. 259 fg.) Darum wird auch der Geist des Menschen durch längeres Fasten geschwächt und durch Zu-sich-nehmen von Nahrung wieder gekräftigt, sowie aus einer übrig bleibenden glimmenden Kohle durch Zuführung von Brennstoff aufs neue das Feuer entflammt wird. [Nach dem Systeme sind **Manas**, **Prâṇa** und *Vâc* nicht entstanden, sondern ewige Begleiter der Seele. Über die Lösung dieses Widerspruches später.]

8. Über die Zustände a) des Schlafes, b) des Hungers, c) des Durstes und d) des Sterbens. —

a) Wenn der Mensch schläft, so ist er eingegangen in das Seiende; weil er dabei zu sich selbst eingeht *(svam apîta)*, darum heifst es, er schläft *(svapiti)*. „Gleichwie ein Vogel, „der an einen Faden gebunden ist, hierhin und dorthin fliegt, „und nachdem er anderswo keinen Ruhepunkt gefunden hat, „zur Bindungsstätte [*bandhanam*, wie in *nau-bandhanam*] ein-„geht, so, o Teurer, fliegt auch das Manas hierhin und dort-„hin, und nachdem es anderswo keinen Ruhepunkt gefunden „hat, so kehrt es ein in das Leben, denn das Leben ist die „Bindungsstätte des Manas.“ (Vgl. Kap. XII, 4, c, S. 205 fg.)

b) Wenn der Mensch hungrig ist und sich sättigt, so ist dieses eine Wirkung *(çuñgam)*, welche als solche eine Ursache *(mûlam)* haben mufs. Die Sättigung als Wirkung hat als Ursache die Nahrung, die Nahrung als Wirkung hat als Ursache das Wasser, das Wasser als Wirkung hat als Ursache die Glut, die Glut als Wirkung hat als Ursache das Seiende; alle diese Kreaturen haben das Seiende als Ursache, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

c) Wenn der Mensch durstig ist und sich tränkt, so hat diese Wirkung als Ursache das Wasser, das Wasser als Wirkung hat als Ursache die Glut, die Glut als Wirkung hat als Ursache das Seiende; alle diese Kreaturen haben das Seiende als Ursache, das Seiende als Stützpunkt, das Seiende als Grundlage.

d) „Wenn nun, o Teurer, der Mensch dahinscheidet, so „gehet die Rede ein in das Manas, das Manas in das Leben, „das Leben in die Glut, die Glut in die höchste Gottheit: „das was jenes Feine [Unerkennbare] ist, dessen Wesens ist „dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das bist „du, o Çvetaketu!“

9. „Wenn, o Teurer, die Bienen den Honig bereiten, so „sammeln sie die Säfte von mancherlei Bäumen und tragen „den Saft zur Einheit zusammen. So wie in dieser jene Säfte „keinen Unterschied behalten des bestimmten Baumes, dessen

„Saft sie sind, also fürwahr, o Teurer, haben auch alle diese „Kreaturen, wenn sie [in Tiefschlaf und Tod] in das Seiende „eingehen, kein Bewufstsein davon, dafs sie eingehen in das „Seiende. Selbige, ob sie hier Tiger sind oder Löwe, oder „Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder Bremse, „oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu werden sie „wiedergestaltet (*yad-yad bhavanti*, *tad* [oder mit Çañkara „p. 433,12. 797,16 *tad-tad*] *âbhavanti*). — Das was jenes Feine „ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das „ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

10. „Diese Ströme, o Teurer, fliefsen im Osten gegen „Morgen und im Westen gegen Abend; aus dem Ozean „[kommen sie und] in den Ozean gehen sie ein; im Ozean „also werden sie geboren. Gleichwie diese daselbst [im Ozean, „bei ihrem Entstehen] nicht wissen, dafs sie dieser oder jener „sind, also fürwahr, o Teurer, wissen auch alle diese Krea-„turen, wenn sie aus dem Seienden wieder hervorgehen, nicht, „dafs sie aus dem Seienden wieder hervorgehen. Selbige, ob „sie hier Tiger sind oder Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder „Wurm, oder Vogel, oder Bremse, oder Mücke: was sie immer „sein mögen, dazu werden sie wiedergestaltet.[104] — Das was „jenes Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist „das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

11. „Wenn man, o Teurer, hier diesen grofsen Baum an „der Wurzel anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn man „ihn in der Mitte anschneidet, so trieft er, weil er lebt; wenn „man ihn an der Spitze anschneidet, so trieft er, weil er lebt; „so stehet er, durchdrungen von dem lebendigen Selbste, „strotzend und freudevoll. Verläfst nun das Leben einen Ast,

[104] Nach dem Kommentar zu Chând. (p. 417,19: *samânam anyat*) ist hier ganz ebenso zu lesen wie im vorigen Absatze; also weder an der ersten Stelle mit Windischmann (Sancara p. 180) *na ha* statt des allerdings auffallenden *ta' iha* (man erwartet *tâ' iha*), noch an der zweiten mit Roer *sampadya* statt *yad-yad*; auch dessen Abtrennung *tadâ bhavanti* ist zu verwerfen, nicht nur weil sie den Kommentator (p. 415,14: *punar âbhavanti*) gegen sich hat (der öfter fehlgreift), sondern auch, weil es dann an der ersten Stelle vielmehr *tato bhavanti* heifsen müfste.

„so verdorrt dieser, verläfst es den zweiten, so verdorrt „dieser, verläfst es den dritten, so verdorrt dieser, verläfst „es den ganzen Baum, so verdorrt der ganze. Also auch, „o Teurer, sollst du merken, so sprach er: dieser [Leib] „freilich stirbt, wenn er vom Leben verlassen wird, nicht „aber stirbt das Leben. Was dieses Feine ist, dessen Wesens „ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die Seele, das „bist du, o Çvetaketu!“

12. „«Hole mir dort von dem Nyagrodha-Baume eine „Frucht.» — «Hier ist sie, Ehrwürdiger.» — «Spalte sie.» — „«Sie ist gespalten, Ehrwürdiger.» — «Was siehest du „darin?» — «Ich sehe hier, o Ehrwürdiger, ganz kleine „Kerne.» — «Spalte einen von ihnen.» — «Er ist gespalten, „Ehrwürdiger.» — «Was siehest du darin?» — «Gar nichts, „o Ehrwürdiger.» — Da sprach er: «Das Feine, was du „nicht wahrnimmst, o Teurer, aus diesem Feinen fürwahr ist „dieser grofse Nyagrodha-Baum entstanden. Glaube, o Teurer, „was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, „das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çveta-„ketu!»“ —

13. „«Hier dieses Stück Salz lege ins Wasser und komme „morgen wieder zu mir.» — Er tat es. Da sprach er: «Bringe „mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser ge-„legt hast.» — Er suchte danach und fand es nicht, denn „es war geschmolzen. «Koste von dieser Seite! — Wie „schmeckt es?» — «Salzig.» — «Koste aus der Mitte! — „Wie schmeckt es?» — «Salzig.» — «Koste von jener Seite! — „Wie schmeckt es?» — «Salzig.» — «Lafs es stehen und „setze dich zu mir.» — Er tat es [und sprach]: «Es ist „immer noch vorhanden.» — Da sprach jener: «Fürwahr, so „nimmst du auch das Seiende hier [im Leibe] nicht wahr, „aber es ist dennoch darin. Was dieses Feine ist, dessen „Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die „Seele, das bist du, o Çvetaketu!»“ —

14. „Gleichwie, o Teurer, ein Mann, den sie aus dem „Lande der Gandhārer mit verbundenen Augen hergeführt „und dann in der Einöde losgelassen haben, nach Osten, oder

„nach Norden, oder nach Süden verschlagen wird, weil er mit „verbundenen Augen hergeführt und mit verbundenen Augen „losgelassen worden war, aber, nachdem jemand ihm die Binde „abgenommen und zu ihm gesprochen: «dorthinaus liegen die „Gandharer dorthinaus gehe», von Dorf zu Dorf sich weiter „fragend, belehrt und verständig zu den Gandhârern heim-„gelangt, — also auch ist ein Mann, der hienieden einen „Lehrer gefunden, sich bewufst: «diesem [Welttreiben] werde „ich nur so lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf „werde ich heimgehen.» — Was dieses Feine ist, dessen „Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist die „Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

15. „Um einen todkranken Mann sitzen seine Verwandten „herum und fragen ihn: «Erkennst du mich? Erkennst du „mich?» — Solange noch nicht seine Rede eingegangen ist „in das Manas, sein Manas in das Leben, sein Leben in die „Glut, die Glut in die höchste Gottheit, so lange erkennt er „sie; aber nachdem seine Rede eingegangen ist in das Manas, „sein Manas in das Leben, sein Leben in die Glut, die Glut „in die höchste Gottheit, alsdann erkennt er sie nicht mehr. — „Was dieses Feine ist, dessen Wesens ist dieses Weltall, das „ist das Reale, das ist die Seele, das bist du, o Çvetaketu!"

16. „Einen Menschen führen sie heran mit geknebelten „Händen und rufen: «Er hat geraubt, hat einen Diebstahl „begangen! macht das Beil für ihn glühend!» — Wenn er „der Täter ist, so machet er sich selbst unwahr; Unwahres „aussagend hüllt er sich selbst in Unwahrheit, fafst das „glühende Beil an, verbrennt sich und wird hingerichtet; aber „wenn er nicht der Täter ist, so machet er sich selbst wahr; „Wahres aussagend hüllt er sich selbst in Wahrheit, fafst das „glühende Beil an, verbrennt sich nicht und wird losgelassen. „[D. h., wie p. 103,9. 447,6 dies Bild erläutert wird: aus der „Unwahrheit folgt Bindung, aus der Wahrheit Erlösung.] „Das, wodurch jener sich nicht verbrannte [die Wahrheit], „dessen Wesens ist dieses Weltall, das ist das Reale, das ist „die Seele, das bist du, o Çvetaketu!" —

„Also wurde er von ihm belehrt."

3. Die Identitätslehre des Vedântasystemes.

Nach 2,1,14.

a) Aufhebung der Vielheit in Brahman.

Für das hellenische Bewufstsein hat das Dasein der Welt seinen Zweck in sich selbst. Das an das Alte Testament sich lehnende Christentum sucht die Schöpfung aus der Liebe Gottes zu den zu erschaffenden Menschen, zu einem noch nicht Vorhandenen, zu begreifen. Nach indischer Anschauung beruht die Ausbreitung der Welt auf einer moralischen Notwendigkeit. Die Taten der Seele in einem frühern Dasein müssen gesühnt werden. Die Stätte dieser Sühne zu sein, — das ist die einzige Bedeutung dieser unendlichen Welt. Ihre ganze Mannigfaltigkeit geht auf in zwei Faktoren, welche durch die Worte *bhoktar* und *bhogyam* bezeichnet werden: sie ist von der einen Seite *bhoktar*, Geniefser, d. h. (individuelle) Seele, Subjekt des Geniefsens, beziehungsweise Leidens, und von der andern Seite *bhogyam*, zu Geniefsendes, Frucht (*phalam*) der Werke in einem frühern Dasein, Objekt des Geniefsens und des Leidens der Seele. Die Welt ist dieses Auseinandertreten des Seins in geniefsende Seele und in zu geniefsende Frucht und aufserdem nichts (vgl. ad Bṛih. p. 265,6).

Diese Vielheit von Geniefser und Frucht, so erörtert Çañkara, ist wahr, solange wir auf dem empirischen (wörtlich: praktischen, *vyâvahârika*) Standpunkte verharren; sie ist nicht mehr wahr, wenn wir uns auf den metaphysischen (wörtlich: absolut-realen, *pâramârthika*) Standpunkt erheben (p. 443,9); für ihn ist die ganze Weltwirkung eins mit ihrer Ursache, dem Brahman. Dies besagt die eben mitgeteilte Stelle der *Chândogya-Upanishad*. Das Gleichnis von dem Tonklumpen (Chând. 6,1, S. 282) lehrt, dafs, gleichwie alle Umwandlungen des Tons zu Gefäfsen nur auf Worten [wir würden sagen: auf Vorstellungen] beruhen, in Wahrheit aber nichts anderes sind als Ton und immer nur Ton, so auch alle Umwandlungen der Welt nur Brahman allein sind und über dieses hinaus kein Sein haben (p. 444). In diesem Sinne führt die Schrift (Chând. 6,4–7, S. 283) alle Erscheinungen der Welt

auf die drei Urelemente, die drei Urelemente aber (Chând. 6,2–3, S. 283. 248) auf das Seiende, das Brahman zurück (p. 444,13). Und ebenso besagt die Formel am Schlusse der Abschnitte Chând. 6,8–16, daſs die Welt, und (in den Worten: *tat tvam asi*, das bist du) daſs die Seele (*tvam*) mit Brahman (*tat*) identisch ist. [Dieselbe Bedeutung hat das *etad vai tat* in Kâṭh. 4,3.5.6 usw., oben, S. 166]. Damit ist alle Vielheit für nichtreal erklärt, wie dies ausdrücklich der Vers (Bṛih. 4,4,19, S. 210) lehrt:

„Im Geiste sollen merken sie:
„Nicht ist hier Vielheit irgendwie.
„Von Tod zu Tode wird verstrickt
„Wer eine Vielheit hier erblickt."

Wie daher der Raum in den Gefäſsen mit dem groſsen Raume identisch ist, wie die Wüstenspiegelung mit der Salzsteppe identisch ist, indem sie verschwindet, wenn man sie näher betrachtet und an sich (*svarûpeṇa*) nichts Wahrnehmbares ist, so auch hat die Weltausbreitung von Genieſser und zu Genieſsendem über das Brahman hinaus kein Dasein (p. 445,7).

b) Verhältnis der Einheit zur Vielheit.

Wie hat man sich nun das Verhältnis zwischen der Einheit des Seienden und der Vielheit seiner Entfaltungen zu denken? — Verhält sich etwa das eine Brahman zu den vielen Kräften (S. 244 fg.) wie der Baum zu seinen Ästen, welcher, sofern er Baum ist, eine Einheit, sofern er in Äste auseinandergeht, eine Vielheit bildet, oder wie der eine Ozean zu der Vielheit von Schaum, Wellen usw., oder der eine Ton zu der Vielheit der Gefäſse, — so daſs an die Erkenntnis der Einheit die Erlösung, an die der Vielheit das Welttreiben und der religiöse Kultus sich knüpft? — Keineswegs! Vielmehr, wie in dem Gleichnisse vom Tonklumpen nur der Ton real ist, alle seine Umformungen aber nur auf Worten beruhen, d. h. unwahr sind, so ist auch an der Welt die höchste Ursache, d. h. Brahman, das einzig und allein Reale, und die verkörperte Seele ist nichts anderes als das Brahman selbst (p. 445,10–446,9).

Dieses Brahman-sein der Seele braucht nicht erst durch irgend eine Anstrengung verwirklicht zu werden, sondern es ist schon an sich verwirklicht, daher durch die Schriftlehre nur die natürliche Auffassung von der Individualität der Seele widerlegt zu werden braucht, so wie (in dem bekannten Bilde) durch die Erkenntnis, dafs es ein Strick ist, die Meinung, dafs es eine Schlange sei, widerlegt wird.[105] Ist aber das Sein der individuellen Seele widerlegt, so ist damit auch das ganze auf ihr beruhende Welttreiben widerlegt, dem zuliebe man einen vielheitlichen Teil an Brahman annehmen wollte. Und dieses Nichtsein des Welttreibens ist nicht nur bedingungsweise [in Tiefschlaf und Tod], sondern, wie die Worte *tat tvam asi* zeigen, unbedingt und ohne Einschränkung auf bestimmte Zustände anzunehmen. Auch das Gleichnis von dem Diebe (Chând. 6,16, S. 287) lehrt, indem es zeigt, wie auf das Sagen der Unwahrheit Bindung, auf das Sagen der Wahrheit Lösung folgt, dafs nur die Einheit allein im vollsten Sinne real ist, die Vielheit hingegen aus der falschen Erkenntnis herausklafft. Wäre beides, die Einheit und die Vielheit, real, so könnte man nicht von dem, der auf dem Standpunkte des Welttreibens steht, sagen, dafs er in der Unwahrheit befangen sei und „von Tod zu Tode verstrickt“ werde; es könnte dann nicht heifsen: „aus der Erkenntnis die Erlösung“ [*jñânân mokshaḥ*, — eine Sentenz, die auch p. 438,2. 916,11 und *Kapila* 3,23, *jñânân muktiḥ*, sich findet und in ihren zwei Worten gar viel zu denken gibt]; auch könnte dann nicht die Erkenntnis der Vielheit durch die Erkenntnis der Einheit vernichtet werden (p. 446,9–447,14).

[105] Das Bild vom Strick (Brahman), der für eine Schlange (Welt) gehalten wird, kommt vor p. 268,12. 432,14. 446,12. 817,12. 822,13 und am ausgeführtesten p. 353,7: „Wie einer in der Dunkelheit einen herab- „gefallenen Strick für eine Schlange hält und mit Furcht und Zittern „flieht, und ein anderer zu ihm sagt: «fürchte dich nicht, es ist keine „Schlange, es ist nur ein Strick», und jener, nachdem er es vernommen, „die Furcht vor der Schlange und das Zittern und das Fliehen aufgibt, „und wie an dem Dinge selbst, zur Zeit da es für eine Schlange galt und „zur Zeit da diese Meinung verschwunden war, nicht der mindeste Unter- „schied ist, — ebenso ist auch dieses zu betrachten.“

c) Wie ist Erkenntnis der Einheit vom Standpunkte der Vielheit aus möglich?

Nur die Einheit ist, die Vielheit ist nicht. Dieser Satz hebt nicht nur die empirischen Erkenntnismittel, Wahrnehmung usw., sondern auch den vedischen Kanon der Gebote und Verbote auf (vgl. S. 58). Aber hebt er nicht auch den Kanon der Erlösungslehre auf? Denn auch diese setzt ja die Zweiheit von Schüler und Lehrer voraus, beruht also auf der Unwahrheit: wie kann da die auf unwahrem Standpunkte erteilte Belehrung über die Einheit wahr sein (p. 448,5)? — Hierauf ist zunächst zu erwidern, dafs alles empirische Treiben bis zur Erkenntnis ebenso gut wahr ist, wie alle Traumgesichte bis zum Erwachen. Jedes Wesen nämlich hat seine ursprüngliche Identität mit Brahman vergessen und hält nun das empirische „Ich" und „Mein" für das Selbst und seine Eigenschaften. Dies ist so lange wahr, bis die Erkenntnis der Einheit mit Brahman erwacht. — Ganz wohl, aber doch nicht darüber hinaus! Eine Strickschlange kann doch nicht wirklich beifsen, eine Luftspiegelung löscht nicht wirklich den Durst; und ebenso ist es im Traume: das geträumte Schlangengift tötet nicht wirklich, das geträumte Wasser macht nicht wirklich nafs! — Gewifs nicht! aber wie man (im Traume) die Ursache, den Schlangenbifs, das Wasser, wahrnimmt, ebenso nimmt man auch die Wirkung, das Sterben, das Nafswerden, wahr. — Aber diese Wirkung ist doch nicht real! [Wie kann also durch die nichtreale Belehrung das reale Brahman erkannt werden?] — Die Wirkung ist nicht real, aber die Wahrnehmung derselben ist real und wird durch das Erwachen nicht aufgehoben. Denn wenn jemand erwacht, so erkennt er als Irrtum, dafs die Schlange, das Wasser da waren, nicht aber, dafs er sie wahrgenommen hat. So ist zwar das im Traume Wahrgenommene nicht wahr, aber die Wahrnehmung desselben ist wahr (woraus, wie Çañkara beiläufig bemerkt, die Meinung der Materialisten, dafs der Leib das Selbst sei, sich widerlegen läfst). Auch daran ist zu erinnern, dafs oft durch das unwahre Traumgesicht wahre Ereignisse voraus angezeigt werden; sagt doch auch die Schrift (Chând. 5,2,9), dafs geträumte Liebesaben-

teuer Glück vorbedeuten, und wenn man im Traume einen schwarzen Mann mit schwarzen Zähnen sieht, so bedeutet das (nach Ait. âr. 3,2,4,17) baldigen Tod. Bekannt ist ja auch, dafs die der Regeln und Ausnahmen Kundigen (die Traumdeuter) aus dem Traume Gutes und Schlimmes vorhersagen. So wird aus dem Unwahren die Wahrheit erkannt, ähnlich wie aus den Schriftzeichen, die keine Laute sind, die wirklichen Laute (p. 447,14–451,4).

Diese Erörterungen dürfen wir wohl dahin verstehen, dafs in der Nichtrealität der Erscheinungswelt die Seele real bleibt. Die Belehrung wendet sich an die Seele und somit wird sie durch Aufhebung der Erscheinungswelt nicht mit aufgehoben.

d) Wert der Einheitslehre.

Die Erkenntnis der Einheit ist final, denn sie läfst nicht, wie die Kultusvorschriften, etwas über sich hinaus zu wünschen übrig, weil sie alles in sich begreift; sie ist erreichbar, wie die Schrift, durch Beispiele und Aufmunterung dazu, beweist; sie ist nicht zwecklos, denn ihre Frucht ist Aufhebung des Nichtwissens, und sie ist untrüglich, weil keine Erkenntnis da ist, die sie aufheben könnte. Denn das Brahman ist nicht, wie alles andere, eine blofse Umwandlung; es ist das Höchste, frei von aller Veränderung und von allen Qualitäten; nur durch die Erkenntnis des Brahman, nicht durch die seiner Umwandlungen, kann die Erlösung erreicht werden (p. 451,4–454,1).

e) Kritik des Anthropomorphismus.

Der Vedanta behauptet einerseits die Einheit und Zweitlosigkeit des Brahman, welche kein Sein über dasselbe hinaus zuläfst, und anderseits nennt er Brahman „den Herrn“ und stellt ihm die Welt als das Beherrschte gegenüber. Aber die Bezeichnungen des Brahman als Herrscher, Allwissender, Allmächtiger beziehen sich nur auf die vom Nichtwissen aufgestellte Ausbreitung der Namen und Gestalten und sind nicht im höchsten Sinne festzuhalten. Man mufs nämlich zwei Standpunkte unterscheiden: den Standpunkt des Welt-

treibens *(vyavahâra-avasthâ)* und den Standpunkt der höchsten Realität *(paramârtha-avasthâ)*. Auf letzterem Standpunkte lehrt die Schrift durch Worte wie: „wo aber „einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er „da irgend wen sehen" usw. (S. 188), das Nichtsein des ganzen Welttreibens; auf ersterem Standpunkte aber läfst sie das Verhältnis von Herrscher und Beherrschtem usw. zu; so wenn sie sagt (S. 210): er ist der Herr des Weltalls, er „ist der Gebieter der Wesen, „er ist der Hüter der Wesen". Und eben diese beiden Standpunkte läfst der Verfasser der Sûtra's zu, indem er einerseits die Identität lehrt, anderseits aber die Anschauungen des Brahman als eines Ozeans [im Gegensatze zu Wellen, Schaum und Wasserblasen, 2,1,13; das Unzulängliche dieses Bildes wird wiederholt hervorgehoben, p. 445,13. 446,4. 456,8, vgl. 515,11] und ähnliche Auffassungen erlaubt, welche das Dasein der Welt voraussetzen und zu den Verehrungen des attributhaften Brahman (S. 109 fg.) zu rechnen sind (p. 454,1–456,10).

So beschränken unsere Autoren die anthropomorphischen, im Realismus wurzelnden Auffassungen Gottes als einer Persönlichkeit auf die exoterische Theologie.

XXI. Lösung der kosmologischen Probleme.

Die von uns Kap. XVIII, S. 270 fg. zusammengestellten kosmologischen Probleme finden sich, gefolgt von ihrer jedesmaligen Lösung, im Grundwerke teils vor, teils nach der Darlegung der Identitätslehre. Unsere Umstellung und Verteilung der Probleme und ihrer Lösungen an zwei verschiedene, durch die Identitätslehre getrennte Kapitel hat ihre Berechtigung darin, daſs die Aufwerfung jener Probleme nur auf empirischem Standpunkte und somit vor der Identitätslehre, die völlige Lösung nur nach derselben möglich ist. Wenn unsere Autoren es anders halten, so liegt dies daran, daſs die von ihnen selbst auf das bestimmteste aufgestellte Unterscheidung des empirischen und des metaphysischen Standpunktes (*vyâvahârikî* und *pâramârthikî avasthâ*, S. 113 fg.) in ihrem Werke mangelhaft durchgeführt wird. Soweit dieser Mangel durch eine bloſse Umstellung gehoben werden kann, glaubten wir ihn heben zu dürfen und dabei in keinem Falle weiter zu gehen, als etwa ein Übersetzer, wenn er die von dem Autor selbst nachträglich gegebenen Verbesserungen im Werke desselben durchführt; wenn aber, wie wir sehen werden, die Lösung der kosmologischen Probleme vielfach zunächst von empirischem Standpunkte, und erst wo dieser nicht mehr gehen will durch Berufung auf die metaphysische Lehre von der Identität gesucht wird, so hielten wir uns nicht zu einer Remedur befugt: vielmehr muſste das Hin- und Herschwanken zwischen empirischem und metaphysischem Standpunkte, wie wir es in dem Folgenden bemerken werden, unangetastet

bleiben, als historisches Denkmal einer Stufe, auf welcher der Philosoph sich erst zur vollen Klarheit durchkämpft, ohne die Spuren der überwundenen Halbheit in seinem eigenen Werke völlig zu tilgen. Möglich wäre es auch, und manche Anzeichen sprechen dafür (vgl. S. 30. 150 und Anm. 17. 45. 21. 22), dafs an der uns vorliegenden Form des Kommentars zu den Brahmasûtra's verschiedene Hände gearbeitet haben; aber diese Anzeichen sind zu unbestimmt, und das ganze Gepräge der Darstellung ist zu wenig individuell, um jene Möglichkeit zu irgend welchen Hypothesen zu verdichten.

Wir geben die Lösungen in derselben Reihenfolge wie die Probleme, welche von Punkt zu Punkt in Kap. XVIII nachzusehen sind.

1. Das Kausalitätsproblem.

Nach 2,1,6.7.9.

a) Die Wesensverschiedenheit des Brahman und der Welt. — Auf den Einwurf, dafs Brahman nicht die Ursache der Welt sein könne, weil beide wesensverschieden sind, wird zunächst empirisch, durch Hinweisung auf Beispiele geantwortet, in denen die Wirkung von der Ursache verschieden ist: so entstehen aus dem geistigen Menschen die nichtgeistigen Haare und Nägel, aus dem nichtgeistigen Mist der geistige Mistkäfer *(vṛiçcika = gomayakîṭa)*. Aber wie hier Ursache und Wirkung bei aller Verschiedenheit der Form doch das Gemeinsame haben, dafs beide aus der Erde entsprungen sind, so haben Brahman und die Welt als gemeinsames Merkmal das Sein *(sattâ)*. — Was soll das überhaupt für eine Wesensverschiedenheit *(vilakshaṇatvam)* sein, auf Grund deren der Gegner die Weltschöpfung durch Brahman bestreitet? Soll sie 1) darin liegen, dafs die Natur nicht ganz und gar mit dem Wesen Brahman's übereinstimmt? Nun, ohne ein gewisses Über-sich-hinausreichen *(atiçaya)* der Ursache findet überhaupt kein Verhältnis von Ursache und Wirkung statt. Oder soll 2) die Differenz beider eine totale sein? Das läfst sich doch nicht behaupten, denn der Augenschein lehrt, dafs das Sein *(sattâ)*, welches die Wesenheit Brahman's ausmacht, in den

Dingen, aus denen die Natur besteht, sich gleichfalls findet. Oder soll 3) die Natur deswegen nicht aus Brahman entsprungen sein können, weil ihr die Geistigkeit *(caitanyam)* teilweise fehlt? Dagegen spricht die dem Gegner mangelnde Argumentationsbasis *(drishṭânta-abhâvah)*; und nicht nur sie, sondern auch die Offenbarung der Schrift. Es ist aber ein blofses [unberechtigtes] Postulat *(manoratha-mâtram)*, dafs Brahman deswegen, weil es ein faktisch Vorhandenes *(parinishpannam)* ist, auch den weltlichen Erkenntnismitteln ergreifbar sein soll: denn die Wahrnehmung kann das Brahman nicht erfassen, weil es keine Gestalt, die Folgerung usw. nicht, weil es kein Merkmal *(lingam)* hat; und wenn nichtsdestoweniger die Reflexion auch von der Schrift empfohlen wird, so ist dies eben nur von einer auf die Schrift gerichteten, nicht von einer von ihr abgelösten Reflexion zu verstehen. — Übrigens mufs man nicht glauben, dafs die Welt deswegen, weil sie eine Wirkung Brahman's ist, vor ihrer Schöpfung ein Nichtseiendes gewesen wäre. Auch damals schon war sie, jedoch nur in Gestalt ihres ursächlichen Selbstes *(kâraṇa-âtmanâ)*, so wie sie auch gegenwärtig nur kraft dieses ursächlichen Selbstes ihr Bestehen hat (p. 424,9—429,13).

— Die letzte Wendung weist, indem sie das Kausalverhältnis von der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge emanzipiert und zu einem simultanen macht, schon deutlich auf die Identitätslehre hin.

b) Inquinierung des Brahman durch die Welt. — Auf die Einwendung, dafs das Brahman, wenn es die Welt reabsorbiert, durch dieselbe befleckt werde, ist zu erwidern, dafs nach der Erfahrung eine Ursache, wenn die Wirkung in sie zurückkehrt, von deren Qualitäten nicht betroffen wird: so kehren die Gefäfse in den Ton, das Goldgeschmeide in das Gold, die Wesen in die Erde zurück, ohne dieselben durch ihre Beschaffenheit zu alterieren. Überhaupt würde es kein wahres Zurückkehren sein, wenn die Wirkung, in die Ursache eingehend, ihre Qualitäten festhielte. Vielmehr (und hiermit springt unser Autor zur metaphysischen Erklärung über) besagt die Lehre von der Identität der Ursache und

Wirkung, dafs die Wirkung der Ursache, nicht aber, dafs die Ursache der Wirkung wesensgleich ist. Die obige Einwendung ist zu eng gefafst: nicht nur bei ihrem Zurückkehren, sondern auch während ihres Bestehens würde die Welt das Brahman beflecken; denn zu aller Zeit, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist die Welt mit Brahman identisch; aber weder ihr Bestehen noch ihr Zurückgehen befleckt das Brahman, und zwar deshalb, weil die Weltwirkung mitsamt ihren Qualitäten nur durch das Nichtwissen [der Seele] aufgebürdet ist. „Wie daher der Zauberer, durch das von ihm „hervorgebrachte Blendwerk (*mâyâ*), selbst nicht berührt wird, „weil dasselbe wesenlos (*avastu*) ist, so wird auch der *Pa*„*ramâtman* durch das Blendwerk des *Samsâra* nicht berührt. „Und gleichwie der Träumende von dem Blendwerk des Trau„mes nicht berührt wird — weil (nach Brih. 4,3,15.16, S. 205) „die Seele von Schlaf und Wachen nicht betroffen wird „[scheint ein unechter Zusatz zu sein] — also wird der eine „unwandelbare Zuschauer der drei Zustände [Wachen, Traum„schlaf, Tiefschlaf] durch die wechselnden drei Zustände nicht „betroffen. Denn das Erscheinen der höchsten Seele in den „drei Zuständen ist nur ein Blendwerk, vergleichbar dem „Erscheinen des Strickes als Schlange. Darum sagen die „Lehrer, welche der Überlieferung der Vedântalehre kundig „sind (*Gauḍapâda ad Mâṇḍûkya-Up.* 1,16, p. 384):

„Wenn aus des anfanglosen Blendwerks Schlummer
„Die Seele aufwacht, dann erwacht in ihr
„Das ungebor'ne schlummerlose Eine."

„Folglich ist es falsch, dafs die Ursache durch die Qualitäten „der in sie eingehenden Wirkung wie Materialität usw. be„fleckt werde" (p. 431,1–433,4).

c) Unmöglichkeit einer neuen Differenzierung. — Auf diesen Einwand ist zu erwidern: gleichwie die Seele im Tiefschlafe und in der Meditation (vorübergehend) zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückkehrt, beim Erwachen aus diesen Zuständen aber, sofern sie noch nicht vom Nichtwissen befreit ist, ihre individuelle Existenz zurückerhält, so ist es auch bei ihrem Eingehen in das Brahman. „Denn so wie,

„zur Zeit des Bestehens der Welt, zufolge der falschen Er-„kenntnis das Treiben der Geteiltheit in dem ungeteilten „*Paramâtman* wie ein Traum ungehemmt vor sich geht, so „mufs man annehmen, dafs auch nach der Rückkehr in Brah-„man die Differenzierungskraft, durch die falsche Erkenntnis „bedingt, fortbesteht" (p. 433,4–434,2).

d) Gefahr einer Rückkehr der Erlösten. — Aus dem Gesagten folgt, dafs die Erlösten nicht wiederum geboren werden können, weil bei ihnen durch die volle Erkenntnis jene das individuelle Dasein bedingende falsche Erkenntnis aufgehoben ist (p. 434,1–2), indem bei ihnen, wie es an einem andern Orte (p. 342,7) heifst, die Samenkraft (S. 246) durch das Wissen verbrannt ist.

2. Das Problem des Einen und des Vielen.

Nach 2,1,27.28.31.

a) Ganze oder teilweise Umwandlung. — Zunächst ist festzuhalten, dafs das Brahman nicht ganz in die Welt umgewandelt wird; denn die Schrift setzt überall, wo sie von den Umwandlungen des Brahman redet, das Fortbestehen desselben voraus; so wenn sie sagt, dafs „ein Teil von ihm alle Wesen, drei Teile Unsterblichkeit im Himmel" sind (Rigveda 10,90,3, S 181); wenn sie den Tiefschlaf als ein Eingegangensein in Brahman auffafst, wobei nicht das umgewandelte Brahman verstanden werden kann, da man in dieses schon ohnehin eingegangen ist; wenn sie lehrt, dafs Brahman von der Wahrnehmung nicht erreicht werden könne, was auf das umgewandelte Brahman nicht pafst, usw. Weiter aber darf man auch nicht eine teilweise Umwandlung des Brahman annehmen, da die unteilbare Einheit desselben von der Schrift, die hier allein Autorität ist, auf das schärfste betont wird.[196] — Aber kann die Schrift einen offenbaren

[196] Der hier verpönten Auffassung wird Vorschub geleistet durch das Bild vom Weltraume und dem Raume in den Gefäfsen, welches

Widerspruch lehren? Und dafs das Brahman weder ganz noch teilweise zur Welt umgewandelt wird, ist doch wohl ein solcher! — Darauf ist zu erwidern, dafs die ganze Vielheit der Erscheinungen auf dem Nichtwissen beruht. Ein Ding wird aber nicht dadurch ein geteiltes, weil das Nichtwissen eine Teilung desselben annimmt. Der Mond wird dadurch nicht verdoppelt, dafs der Augenkranke zwei Monde wahrnimmt. Die ganze empirische Realität aber mit ihren Namen und Gestalten, wie sie sich weder als das Seiende, noch als das Gegenteil definieren lafst (*tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîya* p. 483,9, eine häufige Formel, vgl. p. 96,6. 343,1. 454,10), beruht auf dem Nichtwissen, während im Sinne der höchsten Realität das Seiende ohne alle Veränderung und Umwandlung beharrt. Eine blofs auf Worten beruhende Umwandlung (S. 282) kann an der Gliederlosigkeit des Seienden nichts ändern. — Wie der Träumende viele Gestalten schafft und doch ungeteilt und einer bleibt, wie Götter und Zauberer, ohne ihre Natur zu verändern, Pferde, Elefanten usw. erscheinen lassen, so entsteht die mannigfaltige Schöpfung in dem einheitlichen Brahman, ohne dafs dasselbe sein Wesen im mindesten veränderte (p. 480,11–484,14).

b) Das eine Brahman mit vielen Kräften. — Auch der Widerspruch, dafs das Brahman ohne Unterschiede und doch mit allen Kräften verbunden ist, löst sich dadurch, dafs alle Vielheit der Gestalten nur dem Reiche des Nichtwissens angehört. Die unergründliche Tiefe dieses Gegenstandes kann

häufiger als irgend ein anderes dient, um das Verhältnis des Brahman zu den Einzelwesen zu erläutern; p. 233,3: „Wie die Höhlungen der „Gefäfse, aufgefafst ohne die Bestimmungen (*upâdhi*), d. h. die Gefäfse, „nichts anderes sind als der Weltraum, so sind auch die lebenden Seelen „von der höchsten [aufser durch die *Upâdhi*'s] nicht verschieden.“ Dasselbe Bild: p. 121,1. 173,17. 198,3. 199,8. 445,5. 445,7. 455,3. 473,11. 645,11. 1134,2. (Raum und Nadelöhr:) 175,2. 836,12. Sein Wert liegt darin, dafs es die Unberührtheit (*asañgatvam*) des Brahman durch die Upâdhi's vortrefflich veranschaulicht, worauf p. 266,8 hingewiesen wird; vgl. p. 176,5 (der Raum brennt nicht mit den Körpern), 690,2 (bewegt sich nicht mit den Gefäfsen).

nicht von der Reflexion, sondern nur von der Schrift erreicht werden, welche von Brahman lehrt, dafs es (Çvet. 3,19):

„ohn' Hände greifend, ohne Füfse laufend,
„ohn' Augen sehend, ohne Ohren hörend"

keinerlei Werkzeuge gebraucht und dennoch alles zu vollbringen imstande ist (p. 488,1–8).

3. Das moralische Problem.

Nach 2,1,34–36. 22–23.

Die Unhaltbarkeit eines empirischen Theismus (dem die Welt von Gott verschieden und real ist) zeigt sich nirgendwo deutlicher, als auf dem Gebiete der Moral. Denn wie man auch die Sache wenden mag, bei einer wirklichen und ernstgemeinten Schöpfung ist es immer zuletzt Gott, auf den die Verantwortlichkeit für das Übel wie das Böse der Welt zurückfällt. An dieser Konsequenz nimmt das moralisch noch unentwickelte Bewufstsein keinen Anstofs. — So heifst es *Jesaia* 45,7: „der ich das Licht mache und schaffe die Finster„nis, der ich Frieden gebe und schaffe das Übel, ich bin der „Herr, der solches alles tut". Und noch viel schärfer ausgedrückt *Kaushîtaki-Up.* 3,8: „Denn er machet das gute Werk „tun den, welchen er aus diesen Welten emporführen will, „und er machet das böse Werk tun den, welchen er abwärts „führen will; er ist der Hüter der Welt, er ist der Gebieter „der Welt, er ist der Herr der Welt." — Auf hebräischem Boden gewann man durch Herübernahme (oder doch Ausstattung) des *Satan* aus der persischen Mythologie eine mehr scheinbare als wirkliche Lösung der Frage, bei der man sich indessen beruhigte; die Inder, philosophischeren Geistes, erkannten, dafs es hier nur zwei Auswege gibt: entweder, indem man die Beschaffenheit *(essentia)*, dann aber auch die Erschaffenheit *(existentia)* der Welt nicht auf Gott, sondern auf ein in ihr selbst liegendes Prinzip zurückführt, oder indem man (idealistisch) das Dasein der Welt überhaupt verneint. Beide Wege sehen wir Çañkara betreten, indem wie

gewöhnlich empirische und metaphysische Argumente nebeneinander behufs der Lösung des Problems aufgeboten werden.

a) Der Weltschöpfer als Urheber des Übels. — Auf die Einwendung, dafs Gott als Schöpfer der Welt an dem Übel derselben schuld ist, dient zunächst als Antwort, dafs Gott bei Schöpfung der Kreaturen nicht willkürlich (*nirapekshaḥ*) verfährt, sondern gebunden ist durch eine gewisse Rücksicht, nämlich durch die Rücksicht auf die guten und bösen Werke jedes Geschöpfes in einer früheren Geburt (p. 492,6). Durch diese Auffassung, für welche, wie wir bereits sahen (S. 288), die Welt nur der Schauplatz der Abbüfsung der Werke eines früheren Daseins ist, wird nun die Schöpferrolle Gottes zu einer nebensächlichen, rein instrumentalen Bedeutung herabgedrückt. Der Leib ist vergleichbar einer Pflanze (p. 492,10), die aus dem Samen aufspriefst, wächst, sich entfaltet und zuletzt stirbt, jedoch nicht gänzlich, sondern so, dafs etwas von ihr zurückbleibt, der Samen, welcher, in dem Reiche des Nichtwissens ausgestreut, eine neue Pflanze, seiner Beschaffenheit entsprechend, hervorbringt. Dieser Same des Menschen (soweit die individuelle Bestimmtheit durch ihn bedingt wird) sind seine Werke. Genau entsprechend ihrer moralischen Beschaffenheit findet die jedesmalige Gestaltung des neuen Lebenslaufes statt, indem durch sie alles Glück und Unglück, und, wie wir sehen werden, auch alle Tugend und Untugend des neuen Daseins mit unabwendbarer Notwendigkeit bedingt wird. Bei diesem Erwachsen des Daseins aus dem Samen der Werke kann die Aufgabe des Schöpfers nur eine subsidiäre sein; er ist zu vergleichen dem Regen (der Hauptbedingung für das Wachstum in Indien), der die Pflanze spriefsen läfst. Dafs sie wächst ist das Werk der äufsern Bedingungen (Wasser, Boden, Luft, Licht, oder, wie der Inder sagt, des Regens), als was sie erwächst, das hängt nicht von jenen in Gott liegenden Bedingungen, sondern von der Beschaffenheit des Samens ab: aus Reis kann immer nur Reis, aus Gerste immer wieder nur Gerste entstehen (p. 492,9). — Diese Anschauung fordert als unweigerliche Konsequenz die Annahme, dafs der *Saṃsâra*

ohne Anfang ist, indem, so weit wir auch zurückgehen, jedes Dasein immer in einem vorher gewesenen Dasein seine Bedingung hat (p. 494,1). — Den ältern Upanishad's liegt diese Konsequenz noch fern: sie widerspricht der von ihnen gelehrten und ursprünglich gewifs ernst gemeinten Schöpfung der Welt aus dem „Einen ohne Zweites" (S. 248) und der aus ihr notwendig folgenden Prädestination (S. 300). In dem Wunsche, diesen Widerspruch zu heben, haben wir wohl das eigentliche Motiv der schon oben (S. 244) besprochenen Periodizität der Schöpfung, der abwechselnden Evolution der Welt aus Brahman und Reabsorption in dasselbe, zu erkennen, die wir in den alten Upanishad's noch nicht finden. Çankara freilich weifs sie schon in ihnen nachzuweisen, indem er (p. 495,1) aus den Worten „ich will in diese drei Gottheiten mit diesem lebenden Selbste eingehen" (Chând. 6,3,2, siehe S. 249) herausklaubt, dafs „das lebende Selbst" (die individuelle Seele) schon vor der Schöpfung dagewesen sein müsse. Aber diese Argumentation ist so wenig stichhaltig, wie seine Berufung auf den Vers (Ṛigveda 10,190,3):

Sûryâ-candramasau dhâtâ yathâpûrvam akalpayat,

welcher nach dem Zusammenhange nur heifsen kann: „der Schöpfer schuf Sonne und Mond" — *yathâpûrvam* — „der Reihe nach", nicht aber, wie Çankara (p. 495,7) will: „wie vordem".

b) Der Weltschöpfer als Ursache des Bösen. — Auf den unter dieser Überschrift registrierten Einwurf haben wir zwei Antworten, eine empirische, 2,1,23, und eine sich zur Idealitätslehre erhebende, 2,1,22, wobei wunderlicherweise die erstere zuletzt steht. Mögen diese beiden Abschnitte auch von derselben Hand niedergeschrieben sein, so ist es doch kaum denkbar, dafs sie in demselben Kopfe entsprungen sind. Wir kehren die Reihenfolge um und betrachten zunächst die empirische Entgegnung. — Gleichwie, so heifst es zu 2,1,23, die eine Erde mancherlei Steine, die köstlichsten Edelsteine sowohl wie ganz gemeine Feldsteine hervorbringt, gleichwie eben dieselbe die nach Blättern,

Blüten, Früchten, Geruch und Geschmack verschiedenartigsten Pflanzen aufwachsen läfst, oder wie beim Menschen aus dem einen Speisesafte *(annarasa)* Blut, Haare, Nägel als ganz verschiedene Wirkungen entstehen, ebenso gehen aus dem einheitlichen Brahman die Trennung in individuelle und höchste Seele und die Mannigfaltigkeit der [guten und bösen] Wirkungen hervor. — Einen ganz andern Charakter als diese empirischen Vergleiche trägt der unmittelbar vorhergehende Abschnitt 2,1,22. Zunächst geht allerdings auch hier unser Autor von der (durch das Sûtram allein geltend gemachten) Scheidung Gottes und der Seele aus, um alle moralische Schuld von ersterem auf letztere zu wälzen: Brahman ist allwissend und allmächtig, ewig, rein, weise und frei. Weil er frei ist, deshalb darf er tun was er will; für ihn gibt es weder Gebot noch Verbot, und daher weder Gutes noch Böses.[107] Die individuelle Seele hingegen ist behaftet mit Gutem und Bösem (*ca* statt *va* zu lesen p. 473,4), und von ihr behaupten wir auch gar nicht, dafs sie Schöpfer der Welt sei. — Ohne sich auf die auf diesem Standpunkte unvermeidliche Frage: „woher denn aber die individuelle Seele mit ihrem Guten und Bösen stamme?" einzulassen, springt unser Autor sofort zur metaphysischen Erklärungsweise über: aber wie? sind nicht nach den Worten *tat tvam asi* Gott und Seele das nämliche? — Hierauf dient zur Antwort: „Wenn „durch die Lehren der Ungeteiltheit mittels der Aussprüche „wie *tat tvam asi* das Bewufstsein der Ungeteiltheit erwacht „ist, dann ist das Wanderersein der Seele und das Schöpfer- „sein des Brahman verschwunden; denn das ganze Welt- „treiben der Geteiltheit klafft heraus aus der falschen Er- „kenntnis und wird durch die universelle Erkenntnis wider- „legt; wo sollte dabei die Schöpfung herkommen und woher „die Beschuldigung, das Gute nicht hervorgebracht zu haben?

[107] Für unsern Autor ist jedes Gute *(hitam)* ein Gebotenes *(kartavyam)*, jedes Böse *(ahitam)* ein Verbotenes *(parihartavyam)*, daher die Freiheit Gottes beides ausschliefst. Er kennt somit, wie das Alte Testament, nur hypothetische Imperative, nicht, wie die Kantische Philosophie, kategorische, welche durch die Freiheit erst möglich werden.

„Denn der *Saṃsâra*, wie er als seine Merkmale das Tun des „Guten und des Bösen hat, ist eine durch Nichtunterscheidung „der Bestimmungen — wie sie, hervorgebracht durch das „Nichtwissen, in dem aus Namen und Gestalten gebildeten „Aggregat der Werkzeuge des Wirkens bestehen — bewirkte „Täuschung, welche ebenso wie der Wahn (*abhimâna*) der „Spaltungen und Trennungen durch Geburt und Tod im Sinne „der höchsten Realität nicht existiert" (p. 472,14—475,4)

DES VEDÂNTASYSTEMES DRITTER TEIL:

PSYCHOLOGIE

ODER

DIE LEHRE VON DER SEELE.

XXII. Die Beweise der Unsterblichkeit der Seele.

1. Vorbemerkungen zur Psychologie.

Mit der *Theologie* oder der Lehre vom Seienden und der *Kosmologie* oder der Lehre von seinem Erscheinen als Welt ist der Natur der Sache nach der Grundbau des Systemes vollendet, und es ist nur eine weitere Ausführung des schon Dargestellten, wenn wir in der *Psychologie* und den ihr folgenden Teilen einer bestimmten Seite des Weltganzen unsere nähere Aufmerksamkeit zuwenden, um das wichtigste und jedem unmittelbar innerlich gegenwärtige Weltphänomen, die Seele, nach ihrer Natur und ihren beiden Ständen der Wanderung und der Erlösung genauer zu betrachten.

Zwei Faktoren sind es, welche das Weltganze konstituieren, und von denen der eine in diesem Schauspiele der Weltentwicklung füglich als die Schaubühne, der andere als die auftretenden Schauspieler bezeichnet werden kann; der eine Faktor ist die *unorganische Natur*, bestehend aus Raum, Wind, Feuer, Wasser und Erde, der andere die *organische Natur*, bestehend aus den in die Elemente eingegangenen und als Pflanzen, Tiere, Menschen und Götter umwandernden Seelen. Beide Faktoren gehen im letzten Grunde auf das Brahman zurück, auf das „Eine ohne Zweites“, welches nach der exoterischen Anschauung zu Anfang jeder Weltperiode die Elemente neu schafft und dann „mit dem lebenden Selbste“, d. h. der individuellen Seele in sie eingeht (S. 249); beide

aber, die Elemente wie die Seelen, sind, von dem *höhern*, esoterischen Standpunkte der Identitätslehre aus betrachtet, das eine ungeteilte Brahman selbst, indem weder die Ausbreitung *(prapañca)* der Elemente zu Namen und Gestalten, wie sie „als Vergeltung der Tat am Täter“ *(kriyâ-kâraka-phalam*, p. 273,12. 291,6. 447,3. 987,6) der Seele „aufgebürdet“ wird, noch auch das von den *Upâdhi*'s verhüllte und dadurch als umwandernde, geniefsende und handelnde Seele sich darstellende Brahman eine im höchsten Sinne *(paramârthataḥ)* reale, über das eine, zweitlose, unteilbare Brahman hinausreichende Existenz haben.

Diese doppelte Grundanschauung des Vedânta: der esoterischen Lehre, wonach jede Seele das ganze, unteilbare, nichts anderes neben sich zulassende Brahman selbst ist, und der exoterischen Lehre, nach der es eine Vielheit von Ewigkeit her wandernder aber nichtsdestoweniger (inkonsequent) als aus dem Brahman emanierend vorgestellter Seelen gibt, — ist durchaus im folgenden festzuhalten, wenn wir auch (in der Voraussetzung, dafs der Leser mit der leitenden Grundanschauung nunmehr hinreichend vertraut ist) darauf verzichten, die esoterische und exoterische Psychologie in zwei streng getrennten Abteilungen zu behandeln, indem zu diesem Zwecke die Gedankenordnung des Originals allzusehr zersplittert werden müfste. Im allgemeinen nämlich stellt sich Çañkara in der Psychologie auf den esoterischen Standpunkt und überläfst es dem Gegner, dessen Meinung auf Schritt und Tritt ausführlich entwickelt und sodann widerlegt wird, den exoterischen Standpunkt zu vertreten; daneben aber kann er es, im Hinblick auf die von ihm für die „niedere Wissenschaft“ festgehaltene Seelenwanderungslehre, nicht vermeiden, selbst auf den exoterischen Standpunkt herabzusteigen, wobei er die von ihm selbst bekämpften Argumente, wenigstens zum Teil und bedingterweise, sich aneignet, um dadurch eine Grundlage für die demnächst abzuhandelnde Lehre von dem *Saṃsâra*, d. h. der „Umwanderung“ der Seele zu gewinnen. — Indem wir die einzelnen Komplexe der Untersuchungen, wie sie das Grundwerk darbietet, soweit wie möglich unangetastet lassen und nur in der Anordnung derselben einige durch die

Sache geforderten Abänderungen vornehmen, werden wir zuerst die Fragen nach Ursprung und Wesen der Seele (Kap. XXIII), nach ihrem Verhältnisse zu Gott (Kap. XXIV), zum Leibe (Kap. XXV) und zu den eigenen Werken (Kap. XXVI) abhandeln, alles dies von esoterischem Standpunkte, wobei jedoch, durch die fortwährende Beziehung auf den entgegengesetzten, exoterischen Standpunkt schon manche für diesen gültige Anschauungen gewonnen werden; ihre weitere Ausführung erhalten dieselben, indem wir sodann, zum exoterischen Standpunkte übergehend, die Seele nach ihren empirischen Organen (Kap. XXVII) und Zuständen (Kap. XXVIII) im einzelnen betrachten, woran sich, im folgenden Hauptteile, die Lehre von der Seelenwanderung als an ihre Voraussetzung ungezwungen anschliefsen wird.

Bevor wir jedoch in diese Erörterungen eintreten, müssen wir einleitungsweise die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele vorführen, welche sich nicht in dem psychologischen Teile des Werks (2,3,15–2,4,19 und 3,2,1–10), sondern unter dem Gemenge, aus dem die Teile 3,3 und 3,4 bestehen, vorfinden, nämlich 3,3,53–54. Wiewohl Çaṅkara die Einschiebung dieser Episode an der betreffenden Stelle künstlich zu motivieren weifs, so gehört sie doch, der Natur der Sache nach, nicht dorthin, sondern zur Psychologie, und zwar als Einleitung derselben, indem der Lehre von der Seele der Nachweis, dafs es eine solche, dafs es einen über den Leib hinaus reichenden und von dessen Untergang nicht betroffenen Teil am Menschen gibt, als *conditio sine qua non* vorauszugehen hat.

Das Wort „Unsterblichkeit“ ist hierbei in dem okzidentalischen, bei uns üblichen Sinne einer „Unzerstörbarkeit durch den Tod“ zu nehmen. Der Inder versteht unter dem entsprechenden *amṛitatvam* in der Regel, wie wir schon hervorhoben (S. 160), etwas anderes, nämlich „das nicht mehr sterben Können“ der erlösten Seele.[108] Was wir Unsterblichkeit

[108] Im Gegensatze dazu bedeutet *martyatvam*, p. 193,7, „das immer wieder sterben Müssen“ der individuellen Seele. — Übrigens findet sich *amṛita* gelegentlich auch wieder in unserm Sinne; so z. B. p. 197,12, wo

nennen, heifst bei ihm gewöhnlich *vyatireka*, „das Hinausreichen (über den Leib)“, und um dieses handelt es sich bei der folgenden Kontroverse zwischen Materialisten und Vedântisten, die wir, bei dem hohen Interesse der behandelten Frage, in unverkürzter Übersetzung folgen lassen.

2. Gründe der Materialisten gegen die Unsterblichkeit der Seele.

„Einige, nämlich die nur in dem Leibe das Selbst sehenden „Materialisten *(lokâyatika)* glauben, dafs ein über den Leib „hinaus fortbestehendes Selbst nicht existiere, und indem sie „annehmen, dafs das Geistige, wiewohl unsichtbar, in den „gesamten und einzelnen äufsern Elementen, Erde usw., „wie sie sich zur Gestalt des Leibes umformen, enthalten sei, „behaupten sie, dafs aus diesen das Geistige als Erkenntnis „hervorgehe so wie die Kraft des Rausches [aus den Gär„stoffen], und dafs der Mensch [nur] ein durch dieses Geistige „sich auszeichnender Leib sei. Hingegen leugnen sie ein „über den Leib hinaus fortbestehendes Selbst, vermöge dessen „das Geistige im Leibe sei, und welches imstande wäre, in „den Himmel oder in die Erlösung einzugehen; vielmehr neh„men sie an, dafs der Leib allein das Geistige und das Selbst „sei, und führen als Grund an, dafs das Geistige nur so lange „bestehe, wie der Leib besteht. Denn was so lange besteht, „wie ein anderes besteht, und nicht mehr besteht, wenn jenes „nicht mehr besteht, das ist damit, dafs es eine Qualität des„selben ist, vollständig begriffen, wie Hitze und Licht damit, „dafs sie Qualitäten des Feuers sind. Ebenso stehe es mit „Odem, Bewegung, Geist, Erinnerung usw., welche von den „Anhängern der Seele für Qualitäten der Seele gehalten „würden: da auch sie nur innerhalb des Leibes wahrgenom„men würden und aufserhalb desselben nicht wahrgenommen „würden, und da ein über den Leib hinausreichender Träger „dieser Qualitäten nicht erweisbar sei, so könnten sie nichts

es die (weil immer noch zu sühnende Werke vorhanden sind) „nicht sterben könnende“ Seele bedeutet; vgl. auch p. 241,14.

„anderes sein, als Qualitäten des Leibes. Somit bestehe das „Selbst über den Leib hinaus nicht fort“ (p. 954,5–955,2).

3. Beweise der Unsterblichkeit der Seele.

„Hierauf erwidern wir: es ist nicht wahr, dafs das Selbst „nicht über den Leib hinaus fortbestehe, vielmehr mufs ein „Fortbestehen desselben über den Leib hinaus angenommen „werden', *weil es in seinem* (des Leibes) *Sein nicht das Sein „hat.* Denn wenn daraus, dafs die Qualitäten des Selbstes „bestehen, solange der Leib besteht, gefolgert wird, dafs sie „Qualitäten des Leibes seien, so mufs doch auch daraus, dafs „jene nicht mehr bestehen, während der Leib noch besteht, „geschlossen werden, dafs sie nicht Qualitäten des Leibes „sind, indem sie von den Qualitäten des Leibes wesens„verschieden sind. Denn was Qualität des Leibes ist, wie „die Gestalt usw., das mufs so lange bestehen, wie der „Leib. Hingegen bestehen Odem, Bewegung usw. nicht „mehr, wiewohl noch der Leib besteht, nämlich im Zustande „des Todes. Dazu kommt, dafs die Qualitäten des Leibes, „wie Gestalt usw., auch von andern wahrgenommen werden, „nicht aber ist es so mit den Qualitäten des Selbstes, Geist, „Erinnerung usw.“

„Ferner: daraus, dafs der Leib im lebenden Zustande be„steht, kann man allerdings beweisen, dafs jene [die Quali„täten des Selbstes] bestehen, nicht aber daraus, dafs er nicht „besteht, dafs jene nicht bestehen; denn es bleibt die Mög„lichkeit offen, dafs, wenn auch dieser Leib einmal dahinfällt, „die Qualitäten des Selbstes durch Eingehen in einen andern „Leib fortbestehen; die Meinung der Gegner verbietet sich „somit auch dadurch, dafs sie eine blofse Mutmafsung (*saṃ„çaya*) ist.“

„Weiter mufs man den Gegner fragen, wie er sich denn „das Geistige denkt, wenn er seine Entstehung aus den Ele„menten annimmt; denn aufser den vier Elementen nehmen „ja die Materialisten keine Wesenheit an. Wenn er sagt: „das Geistige ist das Wahrnehmen der Elemente und ihrer „Produkte, so sind also jene seine Objekte, und folglich kann

„es nicht eine Qualität derselben sein, indem eine Betätigung „gegen das eigene Selbst ein Widerspruch ist: denn das Feuer, „obgleich es heifs ist, brennt doch nicht sich selbst, und der „Tänzer, so geschickt er auch ist, kann doch nicht auf seine „eigene Schulter steigen; soll das Geistige eine Qualität der „Elemente und ihrer Produkte sein, so können die Elemente „und ihre Produkte nicht Objekt desselben werden; denn „z. B. die Gestalten können nicht die eigene Gestalt oder eine „andere Gestalt zum Objekte haben, während hingegen das „Geistige die Elemente und ihre Produkte, die aufserhalb so„wohl, als die an dem eigenen Selbste befindlichen, zu Ob„jekten hat. Wie man daher auf das Dasein der Elemente „und ihrer Produkte daraus schliefst, dafs man sie wahr„nimmt, so mufs man auch schliefsen, dafs diese Wahrnehmung „über dieselben hinausreicht [die Wahrnehmung ist die Trä„gerin der Körperwelt, nicht umgekehrt], die Eigennatur der „Wahrnehmung aber ist eben das, was wir die Seele nennen. „So folgt die Unabhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre „Ewigkeit aus der einheitlichen Natur der Wahrnehmung, „und die Erinnerung usw wird dadurch möglich, dafs, nach„dem man eine Sache wahrgenommen hat, man sie auch in „einem andern Zustande wiedererkennt, weil man der [mit „sich identische] Wahrnehmer ist.“

„Wenn aber gesagt wurde, dafs die Wahrnehmung eine „Qualität des Leibes sei, weil sie so lange bestehe wie der „Leib besteht, so ist darauf in der schon angezeigten Weise „zu antworten: die Wahrnehmung besteht, solange die Hilfs„mittel derselben, z. B. die Lampe, bestehen, und sie besteht „nicht mehr, wenn jene nicht mehr bestehen; aber daraus darf „man nicht schliefsen, dafs die Wahrnehmung eine blofse „Qualität der Lampe sei; und ebenso braucht nicht darum, „weil die Wahrnehmung besteht, solange der Leib besteht, „und nicht mehr besteht, wenn er nicht mehr besteht, die „Wahrnehmung eine Qualität des Leibes zu sein; denn der „Leib dient dabei, ebenso wie die Lampe, als ein blofses „Hilfsmittel. Auch ist die Mithilfe des Leibes bei der Wahr„nehmung nicht unbedingt erforderlich, denn auch während „der Leib unbeweglich im Schlafe liegt, haben wir mancherlei

„Wahrnehmungen. — Folglich ist die Existenz der über den „Leib hinaus fortbestehenden Seele unbestreitbar“ (p. 955–957).

4. Über die Unsterblichkeitslehre im allgemeinen.

Wäre das menschliche Denken was es nicht ist und vielleicht nie werden wird, wäre dasselbe völlig konsequent, so würde es wahrscheinlich nur zwei philosophische Standpunkte geben: den Idealismus, welcher die uns umgebende Welt für nicht real im strengen Sinne hält, und der Realismus, welcher sie für real hält. Auf beiden Standpunkten ist, falls sie konsequent gewahrt werden, für die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, wie uns scheint, kein Platz. Denn dem Idealismus ist es wesentlich, auf dem einen oder andern der von uns Kap. II, 1, S. 48 fg. angedeuteten Wege zu der Überzeugung von der Nichtigkeit aller Vielheit sowie alles Entstehens und Vergehens, verbunden mit der alleinigen Gewifsheit des eigenen Ich zu gelangen: die richtige Konsequenz dieses Standpunktes ist das Bewufstsein der Identität des eigenen Ich mit dem Ansichseienden und der Identifikation mit ihm, nachdem der Traum dieser Existenz vorüber ist, — einer Identifikation, welche nicht sowohl zu denken ist als ein Sich-verlieren des Ichs in das All, als vielmehr (wenn man einmal räumlich vom Raumlosen reden will) als ein Eingehen des Alls in das Ich, als eine Verwirklichung dessen im ganzen, was im einzelnen sich in jeder Handlung der Moralität verwirklicht. Auf diesem Standpunkte ist die Lehre von der Unsterblichkeit überflüssig, sofern was damit gesagt werden soll sich von selbst versteht. Auf dem Standpunkte des Realismus hingegen ist sie konsequentermafsen unmöglich. Ist die Natur real, so sind ihre Aussagen wahr; und diese besagen unmifsverständlich, dafs wir durch die Zeugung aus Nichts entstehen und mit dem Tode wieder in Nichts zurückgehen. — Nach diesen Betrachtungen erscheint die Unsterblichkeitslehre als ein Kompromifs zwischen Idealismus und Realismus: als ein Versuch, die im Selbstbewufstsein wurzelnde idealistische Gewifsheit der Unwandelbarkeit des eigenen Ich auf dem realistischen Standpunkte, der dem Intellekte

von Haus aus wesentlich ist, zu verfechten, — ein vergebliches Bemühen, wie die Geschichte der Unsterblichkeitsbeweise zur Genüge zeigt.

Im Vedântasysteme wird der Idealismus durch den esoterischen Standpunkt der Identitätslehre, der Realismus durch die exoterische Lehre von der Weltschöpfung repräsentiert. Für den esoterischen Standpunkt ist die Seele mit Brahman identisch, und um dessen inne zu werden bedarf es nur der richtigen Selbsterkenntnis, aber keiner Beweise der Unsterblichkeit. Der exoterische Standpunkt läfst alles aus Brahman hervor- und in Brahman zurückgehen: mit dieser Auffassung ist keine Lehre von der Unsterblichkeit, sondern nur die Anschauung der Upanishad's vereinbar, welche sich in den Worten (Muṇḍ. 2,1,1) ausspricht:

„Wie aus dem wohlentflammten Feuer die Funken
„Ihm gleichen Wesens tausendfach entspringen,
„So gehn, o Teurer, aus dem Unvergänglichen die mannigfachen Wesen
„Hervor und wieder in dasselbe ein.“

Nach dieser gewifs ursprünglichen Anschauung ist die Seele entstanden und, als notwendige Folge davon, auch vergänglich. Denn was so beschaffen ist, dafs es entstehen kann, das ist auch so beschaffen, dafs es vergehen kann. Τὸ μηδὲν εἰς οὐδὲν ῥέπει. —

Aber die Seele ist der Punkt im Universum, wo der das Ansichseiende verhüllende (aus Raum, Zeit und Kausalität gewobene) Schleier so dünne wird, dafs wir durch denselben hindurch Verhältnisse gewahren, welche gegen die Weltordnung des Realismus Protest einlegen und einer konsequenten Durchführung desselben sich widersetzen. Ein solches Verhältnis ist vor allem die metaphysische, über das Grab hinausreichende Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns. Wenn der Mensch stirbt, und sein Wesen in die Elemente zerflattert, dann gibt es etwas an ihm, was ihn nicht verläfst: es sind seine Werke, wie der Veda (Bṛih. 3,2,13) sagt; und diese Überzeugung von der Unzerstörbarkeit des moralischen Teiles des Menschen durch den Tod nötigt den Vedânta inkonsequenterweise statt der auf dem exoterischen Standpunkte geforderten Absorption in das Brahman ein Fortbestehen der

Seele in ihrer individuellen Bestimmtheit, durch das Brahman hindurch, in welches sie sterbend eingeht, aufrecht zu halten.

Wir werden auf diese Fragen der exoterischen Psychologie später zurückkommen. Zunächst aber handelt es sich nicht um die *empirische*, mit den Upâdhi's behaftete und dadurch wandernde, tätige und leidende Seele, sondern um die Bestimmung der *metaphysischen*, von allem diesem freien Natur der Seele, wenn dabei auch oft genug vorausgreifend auf die Verhüllung der Seele durch die Upâdhi's Bezug zu nehmen sein wird.

XXIII. Ursprung und Wesen der Seele.

1. Ursprung der Seele.

Nach 2,3,16—17.

Man könnte meinen, sagt Çaṅkara, dafs, so wie alles andere, auch die Seele *(jîva)* entstehe und vergehe, weil die Erfahrung zeigt, wie der Mensch geboren wird und stirbt, wie man ja auch seine Geburt durch besondere Zeremonien feiert (p. 641,6). Aber dem widerspricht die Schrift, welche ihre Gebote und Verbote mit Verheifsungen und Drohungen begleitet, die sich erst in einem künftigen Lebenslaufe verwirklichen (p. 641,9). Daher beziehen sich Geborenwerden und Sterben nur auf den Leib; für die Seele hingegen bedeuten sie nur ein als Leib- u. die Erscheinung Eintreten und aus ihr Austreten *(prâdurbhâva* und *tirobhâva*, p. 642,4); somit ist das Entstehen nur als die Verbindung der Seele mit dem Leibe, der Tod als die Trennung von demselben anzusehen (p. 642,8). Aber hiermit ist erst die Unabhängigkeit der Seele von dem groben (materiellen) Entstehen und Vergehen bewiesen; es fragt sich, wie die Seele sich zu Brahman verhält, ob sie aus diesem entsprungen oder nicht entsprungen ist (p. 642,11)? —

— Es ist klar, dafs bis hierher exoterisch von der in der Wanderung befangenen Seele die Rede ist. Man erwartete weiterhin den Nachweis, dafs dieselbe nicht aus Brahman entsprungen ist, indem sie beim Eingehen in dasselbe in Tiefschlaf, Tod und Weltende der Samenkraft nach fortbesteht (vgl. S. 246. 257. 297–298. 301). Statt dessen springt das

Folgende zur esoterischen Lehre über, um aus der Identität der Seele mit Brahman deren Nichtentstehung zu erweisen.

Für ein Entstandensein der Seele aus Brahman ließsen sich folgende Gründe geltend machen: *Erstens:* Wenn man Brahman erkannt habe, heifst es Muṇḍ. 1,1,3, so habe man alles erkannt. Diese Stelle verbietet es, eine Wesenheit aufser Brahman anzunehmen. — *Zweitens:* Brahman und die Seele sind wesensverschieden; Brahman ist frei von allem Übel [z. B. Entstehen und Vergehen], die Seele nicht. — *Drittens:* Alles Geteilte, Vielheitliche in der Welt ist ein Umgewandeltes (nicht Ursprüngliches); die Seele, wie sie Gutes und Böses tut und Lust und Schmerz empfindet, ist je nach den Körpern geteilt und vielheitlich; folglich mufs sie auch entstanden sein (vgl. Anm. 43). — *Viertens:* Wie von dem zu Geniefsenden *(bhogyam)*, d. h. den Prâṇa's und [Elementen], so heifst es auch von den Geniefsern *(bhoktar)*, dafs sie aus Brahman wie aus einem Feuer die Funken entspringen (S. 142); durch diese Schriftstelle mufs man andere Stellen ergänzen und deuten: so die Stellen vom Eingehen des Brahman in die Elemente (Taitt. 2,6. Chând. 6,3,3; vgl. S. 302). — Folglich ist die Seele aus Brahman entstanden (p. 643,7-644,11).

Hierauf ist zunächst, gegen die *vierte* Behauptung, zu erwidern, dafs an den meisten Schriftstellen eine Entstehung der Seele nicht gelehrt wird [wie es mit den andern steht, davon sogleich]; sodann aber, dafs eine solche nicht möglich ist, weil in vielen Schriftstellen (Çankara führt deren hier nicht weniger als zehn an) die Ewigkeit der Seele behauptet wird. — Auf die *dritte* der obigen Behauptungen, dafs die Seele entstanden sein müsse, weil sie vielheitlich sei, ist zu entgegnen, dafs die Seele an sich *(svatas)* gar nicht vielheitlich ist (p. 645,8), denn es heifst (Çvet. 6,11):

„Der eine Gott, verhüllt in allen Wesen,
„Durchdringend alle, aller inn're Seele."

Die Vielheit der Seele ist nur scheinbar und wird bedingt durch die Bestimmungen *(upâdhi)*, wie Buddhi usw., so wie die Vielheit des Raumes durch die Gefäfse usw. (Anm. 106), die ihn abgrenzen. Ebenso ist es auf die Bestimmungen zu

beziehen, wenn die Schrift hin und wieder von einem Entstehen und Vergehen der Seele zu reden scheint; es bedeutet dies nur ein Entstehen und Vergehen der Bestimmungen; so z. B. in der Stelle (S. 188): „nach dem Tode ist kein Bewufstsein".[109] — Durch die Identität der Seele mit Brahman wird auch die *erste* der obigen Behauptungen entkräftet. — Was endlich die *zweite* derselben betrifft, so ist zu bemerken, dafs auch die Wesensverschiedenheit der Seele von Brahman sich nur auf die Bestimmungen bezieht, wie aus der Stelle Kap. XII, 4 ersichtlich ist, in welcher der „aus Erkenntnis bestehenden" Seele alle Qualitäten des Saṃsâra aberkannt werden. Somit ist bewiesen, dafs die Seele[110] nicht entsteht und nicht vergeht (p. 644,12–647,5).

2. Wesen der Seele.

Nach 2,3,18.

Wie hat man sich die Natur der Seele zu denken? Ist dieselbe, wie *Kaṇâda* meint, an sich nicht geistig (d. h. intelligent), so dafs die Geistigkeit bei ihr nur akzidentell *(âgantuka)* ist, oder mufs man mit den *Sâṅkhya*'s annehmen, dafs sie ihrer Natur nach ein ewig Geistiges ist (p. 647,7)? —

Für die erstere Annahme, dafs die Geistigkeit der Seele akzidentell sei und zustande komme durch ihre Verbindung mit dem *Manas*, ähnlich wie beim Topfe die Hitze zustande kommt durch seine Verbindung mit dem Feuer, läfst sich anführen, dafs, wenn die Seele wesentlich geistig wäre, auch die Schlafenden, Ohnmächtigen und Besessenen *(graha-âvishṭa)* es sein müfsten, welche doch aussagen, dafs sie in ihrem Zustande

[109] Hier, p. 646,8, und p. 391,3 wird eine Vernichtung der Bestimmungen, *upâdhi-pralaya* gelehrt. Nach dem System aber wird nur der grobe Leib zunichte; die übrigen Upâdhi's (der feine Leib und die Prâṇa's) sind unentstanden und (aufser in der Erlösung) unvergänglich; durch sie aber ist die Vielheit der Seelen bedingt, aus der der Gegner ihr Entstandensein folgert. Seine Einwendung bleibt somit unwiderlegt.

[110] D. h., wie wir zusetzen müssen, die Seele, wie sie von der esoterischen Lehre als identisch mit Brahman erkannt wird. — Die Unvernichtbarkeit der mit Upâdhi's behafteten Seele folgt aus moralischen Gründen, wie sie z. B. S. 120 fg. entwickelt werden.

keine Erkenntnis gehabt hätten. Also: weil die Geistigkeit der Seele nur zeitweilig zukommt, mufs man annehmen, dafs sie ihr nicht wesentlich, sondern akzidentell ist (p. 647,9–648,2).

Hierauf entgegnen wir: dafs die Seele ein ewig Geistiges ist, folgt daraus, dafs sie, wie gezeigt, nicht entsteht, sondern das höchste, unwandelbare Brahman selbst ist, welches, sofern die Bestimmungen es verhüllen, als individuelle Seele erscheint. Das höchste Brahman aber ist, wie wir gezeigt haben (Kap. IX, 4, S. 145 fg.), seiner Natur nach geistig: folglich ist auch der Seele die Geistigkeit so wesentlich, wie dem Feuer die Hitze und das Licht. Darum aber sind die Organe der Wahrnehmung doch nicht überflüssig; denn sie sind die Pforten, durch welche der Geist die spezifisch verschiedenen Sinneseindrücke aufnimmt, indem z. B. der Geruchssinn zur Wahrnehmung der Gerüche dient usw. — Dafs aber die Schlafenden usw. nicht wahrnehmen, das ist zu erklären nach der Schriftstelle: „wenn er dann nicht sieht, so „ist er doch sehend, obschon er nicht sieht" usw. (S. 206); d. h. die Seele ist dann nicht erkennend, nicht weil ihr die Erkenntnis fehlt, sondern weil ihr die Objekte fehlen; wie das Licht im Raume sich nicht offenbart, wenn keine zu beleuchtenden Gegenstände vorhanden sind (p. 648,2–649,13).

XXIV. Verhältnis der Seele zu Gott.

Unter dieser Überschrift behandeln wir, von der Anordnung der Sûtra's abweichend, den Abschnitt 2,3,43—53, welcher, wie noch mehrfach die Schlufsabschnitte, den Eindruck eines späteren Nachtrages macht und seinem Inhalte nach in nächster Beziehung zu den Gedanken des vorigen Kapitels steht; daher wir ihn hier einreihen; wobei es jedoch nicht möglich ist, die zahlreichen Wiederholungen des Originals in unserer Darstellung ganz zu vermeiden, wenn wir uns nicht allzuweit von dem Gange der Gedanken in demselben entfernen wollen.

1. Nichtidentität und Identität.

Nach p. 684,13—688,3.

Das Verhältnis der Seele zu Gott wird von der Schrift in zweifacher Weise vorgestellt, teils nämlich [exoterisch] als das Verhältnis des Dieners zum Herrn und des Teiles zum Ganzen, teils [esoterisch] als ein Verhältnis der Identität.

Das Verhältnis der Seele als eines Dieners zu Gott als ihrem Herrn kann man sich so vorstellen, dafs Gott *(îçvara)* vermöge seiner Verbindung mit unübertrefflichen *(niratiçaya)* Upâdhi's über die Seele, welche nur mit mangelhaften *(nihîna)* Upâdhi's verbunden ist, gebietet (p. 688,1; mit diesem Hinweise, dafs das ganze Verhältnis nur auf den Upâdhi's oder Bestimmungen beruht, begnügt sich hier unser Autor; das Genauere siehe Kap. XX, 3, e, S. 292). — Weiter wird die

Seele als ein Teil Gottes vorgestellt; so durch das (S. 142 nachzulesende) Gleichnis von dem Feuer und den Funken (p. 685,6); ferner in der Stelle Ṛigveda 10,90,3 (vgl. Kap. XI, 3):

„So grofs die Majestät ist der Natur,
„So ist doch gröfser noch der Geist erhoben;
„Ein Fufs von ihm sind alle Wesen nur,
„Drei Füfse sind Unsterblichkeit da droben;“

wo unter dem einen Fufse alle beseelten Wesen, die unbeweglichen (Pflanzen) und die beweglichen zu verstehen sind (p. 687,3). Dasselbe besagt die Stelle *Bhagavadgîtâ* 15,7 (p. 687,9).

Inzwischen ist diese Auffassung der Seele als eines Teiles von Brahman nicht eigentlich zu verstehen, da Brahman keine Teile hat (p. 685,7); und ebenso steht es mit den Stellen, in welchen die Seele als verschieden von Brahman erscheint (p. 685,9); denn anderseits wird gelehrt, dafs alle Seelen, wie sie in „den Komplex der aus Namen und Gestalten gebildeten Werkzeuge des Wirkens“ (*nâmarûpa-kṛita-kârya-karaṇa-sañghâta*, d. h. den Leib) eingegangen sind, Brahman selbst sind (p. 686,5). Auch die niedrigsten Kreaturen sind hier nicht auszunehmen, wie denn ein Vers des Brahmanliedes der *Âtharvaṇika*'s (der sich in unserer Atharva-Liedersammlung nicht vorfindet) lautet:

„Brahman die Fischer und die Knechte, Brahman sogar die Spieler sind,“

und ein anderer (Çvet. 4,3 = Atharva-V. 10,8,27):

„Du bist das Weib, du bist der Mann, das Mädchen und der Knabe;
„Geboren, wächst du allerwärts, du wankst als Greis am Stabe.“

So wird also die Seele teils als mit Brahman identisch, teils als ein Teil desselben aufgefafst (p. 686).

Zur Ergänzung der unbestimmten Haltung dieses Abschnittes diene p. 1127,14–1128,14 (übersetzt S. 119), wo von esoterischem Standpunkte aus bewiesen wird, dafs die Seele weder als Teil, noch als Umwandlung des Brahman, noch als von ihm verschieden, sondern nur als mit Brahman identisch gedacht werden kann. — Eine Erläuterung dieses Verhältnisses bietet das (p. 690,3. 695,1. 809,12 vorkommende) Bild

von der Sonne und ihren Abbildern im Wasser (S. 224) und das von dem Weltraum, dessen Abgrenzung zu einzelnen Räumen nur auf den sein Wesen nicht alterierenden Bestimmungen der *Gefäfse* beruht (Anm. 106, S. 298): man vergleiche auch p. 120,13: „*Es* wird aber verboten, *im* Sinne „der höchsten Realität *(paramârthatas)* einen von dem all- „wissenden höchsten Gott verschiedenen Sehenden oder Hören- „den anzunehmen, wenn es (Brih. 3.7.23) heifst: «Nicht gibt „es aufser ihm einen Sehenden» usw. (S. 161): vielmehr ist „der höchste Gott von der durch das Nichtwissen geschaffenen, „handelnden und geniefsenden, *Vijñânâtman* genannten (vgl. „Anm. 82), individuellen Seele nur so verschieden, wie von „dem mit Schild und Schwert an einem Seile in die Höhe „klimmenden Zauberer eben derselbe, in Wirklichkeit auf der „Erde bleibende Zauberer verschieden ist."

2. Illusion alles Schmerzes.

Nach p. 688,3—691,3.

Man könnte denken: wenn die Seele ein Teil Gottes ist, so mufs Gott auch die Schmerzen der Seelen empfinden, ebenso wie, wenn ein einzelnes Glied des Leibes leidet, der ganze Leib mitleidet (p. 688,3); ja, die Schmerzen Gottes müssen viel gröfser sein, als die der individuellen Seele, und es ist besser für uns, in dem Stande des *Samsâra* als individuelle Seelen zu verharren, als durch Aneignung der universellen Erkenntnis uns zum Bewufstsein der Identität mit Gott zu erheben (p. 688,6).

Hierauf ist (im Anschlufs an das S. 165—166 Beigebrachte) zu erwidern: nur durch das Nichtwissen gelangt die Seele zu dem Wahne, in dem Leibe ihr Selbst zu erblicken, und nur auf diesem Wahne *(abhimâna)*, von dem Gott frei ist, beruht die Empfindung des Schmerzes. Der Schmerz ist also eine Täuschung *(bhrama)*, welche davon herrührt, dafs wir unser Ich nicht unterscheiden von den Bestimmungen wie Leib, Sinne usw., welche aus dem durch das Nichtwissen gesetzten Reiche der Namen und Gestalten entspringen (p. 689,1). Somit beruht der Schmerz nur auf einer falschen Einbildung,

wie sich daraus ergibt, dafs er auch über den eigenen Leib hinausreicht. Wenn nämlich ein Sohn von uns oder ein Freund stirbt, so empfinden wir Schmerz, weil wir wähnen, dafs derselbe uns angehöre. Der *Parivrâjaka* (S. 17) hingegen, welcher sich von jenem Wahne freigemacht hat, empfindet keinen Schmerz darüber. So empfindet auch der keinen körperlichen Schmerz mehr, welcher sich von dem Wahne, dafs der Körper ihm angehöre, durch die universelle Erkenntnis freigemacht hat (p. 689,9).

Gleichwie das Sonnenlicht, welches auf den Finger fällt, gerade erscheint, wenn er gerade, krumm, wenn er gekrümmt ist, in Wahrheit aber weder das Eine noch das Andere ist, — gleichwie der Raum in den Gefäfsen sich fortzubewegen scheint, wenn man sie fortbewegt, in Wahrheit aber unbeweglich bleibt, — gleichwie die Sonne nicht erzittert, wenn ihre Abbilder im Wasser erzittern, — so leidet Gott nicht mit, wenn die individuelle Seele leidet, und auch das Leiden der individuellen Seele beruht, wie wir sahen, nur auf dem Nichtwissen. Diesen Wahn eines Daseins der individuellen Seele zu verscheuchen und das Bewufstsein des Brahmanseins der Seele hervorzubringen, dazu dienen solche Worte des Vedânta wie *tat tvam asi*, „das bist du“ (p. 689,16–690,9).

3. Gesetzesdienst und Freiheit vom Gesetze.

Nach p. 691,3—694,3.

„Wenn es nur eine Seele in allen Wesen gibt, wie sind dann die weltlichen und die vedischen Gebote möglich?“

— Sofern die individuelle Seele ein Teil Gottes ist.

„Aber die Schrift lehrt ja auch, dafs sie nicht ein blofser Teil desselben, sondern von ihm nicht verschieden sei!“

— Darin besteht eben die Verschiedenheit und Nichtverschiedenheit, dafs sie ein Teil desselben ist.

„Aber wo die Schrift im Ernste redet, da lehrt sie doch die Identität Gottes und der Seele und tadelt die natürliche Anschauung der Verschiedenheit! Es bleibt somit immer noch zu erklären, wie Gebote und Verbote möglich sind.“

— Nehmen wir denn Gebote wie: man soll zur passenden Zeit sein Weib besuchen, — man soll das Opfertier um seine Einwilligung bitten, — man soll dem Freunde beistehen, und Verbote, wie: man soll nicht ehebrechen, — man soll nicht töten, — man soll den Feind meiden; — so bestehen derartige Gebote und Verbote trotz der Einheit des Âtman zu kraft, wegen der Verbindung mit dem Leibe. Auf dieser Verbindung mit dem Leibe nämlich beruht die verkehrte Meinung, daſs man in der Leiblichkeit das Ich sieht, welche allen Kreaturen gemeinsam ist und bleibt, mit Ausnahme derer, die zur universellen Erkenntnis gelangen. Auf diese, wiewohl auf dem Nichtwissen beruhende, durch Verbindung mit dem Leibe und den übrigen Bestimmungen veranlaſste Scheidung [des Ich vom Nicht-Ich] beziehen sich die Gebote und Verbote; und nur für den, welcher die universelle Erkenntnis erreicht hat, fallen sie weg; da es für ihn keinen Zweck mehr gibt, so gibt es auch keine Verpflichtung mehr. Für ihn gibt es nichts zu Erstrebendes oder zu Meidendes mehr, weil es nichts gibt, was über sein eigenes Selbst *(âtman)* hinauslägo, eine Pflicht gegen sich selbst aber keinen Sinn hat *(na ca âtmâ âtmani eva niyojyaḥ syât)*. Zwar hat auch er einen Leib, aber er weiſs, daſs dessen Gefüge *(saṃhatatvam)* ein bloſser Wahn ist. Nur für wen der Wahn des Leibes besteht, besteht auch der Wahn der Pflicht; wie sollte er also für den bestehen, der die Einheit der Seele erkannt hat?

„Aber wenn für den Wissenden keine Pflicht besteht, so kann er also tun was er will?“ —

— Keineswegs! Denn nur der Wahn allein ist es, der zu allem Tun antreibt, und eben dieser Wahn besteht für den Wissenden nicht mehr. — Wohl aber besteht, trotz der Einheit alles Seins, für den Nichtwissenden Gebot und Verbot. Denn wie man das Feuer, welches die Leichname verzehrt hat, scheut, obwohl es ebenso gut Feuer wie das andere ist, — wie man das Sonnenlicht an unreinen Orten meidet, obwohl auch es von der Sonne stammt, — wie man Menschenleichen flieht, obwohl sie aus denselben Stoffen bestehen wie der lebendige Leib, — so gibt es, obgleich alle

Dinge eins sind in dem Âtman, doch gewisse Dinge, die man meiden mufs.

4. Abgrenzung der Seelen gegeneinander.

Nach 2,3,49—50.

Die Werke der Seelen sind individuell verschieden, und ebenso ist es die den jedesmaligen Werken entsprechende Frucht (Lohn und Strafe im nächstfolgenden Dasein). Wie ist dies möglich, wenn die Seele in Wahrheit nur eine ist? — Wie kann es geschehen, dafs Werke und Früchte der verschiedenen Seelen (die mit dem Tode in die Einheit zurückgehen und zur neuen Existenz aus ihr wieder hervorgehen, (Chând. 6,10, S. 285) sich nicht gegenseitig durchkreuzen?

Hierauf haben wir zwei Antworten:

1) Zwar ist die Seele, zufolge ihrer Einheit mit Brahman (wie wir bald näher sehen werden), allgegenwärtig (d. h. raumlos); aber diese Allgegenwart bedeutet nicht, dafs auch die handelnde und geniefsende Seele sich durch alles hin erstreckt und somit mit allen Leibern verbunden ist. Denn diese individuelle Seele wird nur bedingt durch die Bestimmungen *(upâdhi)*; da diese Bestimmungen nicht allerstreckend sind, so ist es auch die individuelle Seele nicht, und darum findet keine Durchkreuzung der Werke und Früchte statt (p. 694, 5–10). -- Man vergleiche hierzu, was S. 246. 297 über das Fortbestehen der Differenzierungskraft beim Eingehen in Brahman gesagt wurde.

2) Die individuellen Seelen sind nur als Scheinbilder *(âbhâsa)* der höchsten Seele zu betrachten, vergleichbar den Sonnenbildern im Wasser. Gleichwie, wenn eines dieser Sonnenbilder zittert, die andern nicht mitzittern, so betreffen auch Taten und Früchte der einen Seele die übrigen nicht. Diese Scheinbilder, und mit ihnen der ganze *Saṃsâra* mit seinen Taten und Früchten, beruhen auf dem Nichtwissen *(avidyâ)*. Erst indem dieses gehoben wird, gelangt man zur Einheit mit Brahman (p. 694,12–695,5), und damit, wie wir zusetzen dürfen, zu einem Standpunkte, auf welchem die

Frage nach den Werken und Früchten, und somit auch die nach ihrer möglichen Durchkreuzung, keinen Sinn mehr hat.

Von diesen beiden Antworten führt die eine die Vielheit der Seelen auf die *Upâdhi's*, die andere auf die *Avidyâ* zurück. Wie verhalten sich diese beiden zueinander? Diese Frage veranlafst uns, über die *Upâdhi's*, einen Grundbegriff des Systems, der aber nirgendwo von Çankara im Zusammenhang behandelt wird, das Hauptsächlichste hier zusammenzustellen.

5. Brahman und die Upâdhi's.

In Wirklichkeit *(paramârthatas)* ist nichts anderes da, als Brahman allein. Wenn wir eine Umwandlung *(vikâra)* desselben zur Welt, eine Spaltung *(bheda)* desselben zu einer Vielheit individueller Seelen wahrzunehmen glauben, so beruht dies auf der *Avidyâ*. Woher aber kommt diese? Wie kommen wir dazu, uns zu täuschen, eine Umwandlung und eine Vielheit zu sehen, wo doch nur Brahman ist? — Über diese Frage geben unsere Autoren keinen Aufschlufs.

Da die Avidyâ, wie wir sahen (S. 57), angeboren ist, unsere Geburt aber auf den Werken eines frühern Daseins beruht, so könnte man denken, auch die angeborene Verfinsterung unseres Erkennens sei die Folge einer früheren, ins Unendliche zurückgehenden Verschuldung. Aber zu dieser Annahme gibt das System keinen rechten Anhalt. Die *Avidyâ* kann nicht wohl Folge des *Saṃsâra* sein, weil vielmehr umgekehrt der ganze *Saṃsâra* nur auf ihr beruht. Unter diesen Umständen bleibt nichts übrig, als an die Negativität des Begriffes der *Avidyâ* zu erinnern. Sie bedarf keiner Erklärung, sofern sie nicht ein positives Gebrechen, sondern nur das Nichtwissen, das Noch-nicht-vorhanden-sein des Wissens ist. Freilich beruht auf ihr etwas sehr Positives: das ganze Dasein der Welt und der individuellen Seelen. Aber das ist eben der Sinn der Zurückführung aller empirischen Existenz auf das Nichtwissen, dafs diese ganze Welt, der ganze anfanglose und endlose *Saṃsâra* nur uns als ein Positives, Seiendes erscheint, in Wahrheit aber nicht-Brahman und, da Brahman

allein das Seiende ist, ein Nichtseiendes, eine blofse Phantasmagorie (*mâyâ, mṛigatṛishṇikâ*), ein Produkt des Nichtwissens ist.

Dieses einer Sinnestäuschung, einem Traume vergleichbare Mittelding von Sein und Nichtsein (*tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîyam*), die Ausbreitung der Welt und die Vielheit der wandernden Seelen, wird nun vom Nichtwissen zustande gebracht vermittelst der *Upâdhi's*, der Bestimmungen, wörtlich: „der Beilegungen“ (mit dem Nebenbegriffe des Unerlaubten), vermöge deren wir dem Brahman „beilegen“, was ihm seiner Natur nach nicht zukommt, und wodurch es, wie wir weiterhin zeigen werden, 1) zum persönlichen Gott, 2) zur Welt, 3) zur individuellen Seele wird. Alles dies beruht auf den *Upâdhi's*, die *Upâdhi's* aber auf der *Avidyâ*. Sie allein ist die Ursache des Entstehens der Upâdhi's (die Upâdhi's sind *avidyâ-kṛita* p. 1133,12, *avidyâ-nimitta* p. 692,14, *avidyâ-pratyupasthâpita* p. 199,5. 690,5) und die Ursache ihres Fortbestehens, sofern das eigentliche Wesen der *Avidyâ* die Nichtunterscheidung Brahman's von den Upâdhi's (der *upâdhi-aviveka* p. 473,17. 689,1. 98,8, vgl. 185,10) ist; Brahman selbst hingegen wird durch die Upâdhi's nicht im mindesten betroffen oder verändert, so wenig wie der Kristall durch die rote Farbe, mit der er bestrichen ist, p. 265,7. 803,14. In diesem Sinne ist von einer Berührung der Upâdhi's (*upâdhi-samparka* p. 389,2. 794,7) und von einer Beschmutzung durch dieselben (p. 389,2) die Rede. Brahman befindet sich in den Upâdhi's (*upâdhi-antarbhâva* p. 811,5.9), wodurch seine Natur verborgen ist (*svarûpa-tirobhâva* p. 837,2), und seine natürliche Allwissenheit (in seiner Existenzform als Seele) eine Einschränkung erleidet (das Erkennen der Seele ist *upâdhi-paricchinna* p. 231,1).

Auf dieser Verbindung des Brahman mit den Upâdhi's beruhen nun, wie gesagt, drei Erscheinungen, und es ist charakteristisch, dafs sie alle drei ohne Unterschied unter diesen Begriff gebracht werden: 1) Durch die Upâdhi's wird das höhere Brahman zum niedern, wie es den Gegenstand der Verehrung bildet, p. 111,3. 662,13. 1142,9; doch sind die Upâdhi's des *Içvara* vollkommene (*niratiçaya*), im Gegensatze zu denen der individuellen Seele, welche mangelhaft (*nihîna*)

sind (p. 688,1); eine nähere Bestimmung dieses Unterschiedes liegt nicht vor (vgl. jedoch ad Bṛih. p. 641,4). 2) Auch die Ausbreitung der Natur *(nâmarûpa-prapañca)*, welche gewöhnlich direkt auf die *Avidyâ* zurückgeführt wird (z. B. 1132,10. 507,1. 473,17. 787,13), scheint stellenweise den Upâdhi's des Brahman zugerechnet zu werden; so p. 803,12. 807,4 *(pṛithivî-âdi-upâdhi-yoga)*, 391,2 *(upâdhi-âçraya-nâmarûpam)*, 1133,12 *(nâma-rûpa-upâdhika)*, wie denn auch die Aufsendinge *(vishaya)* mit unter den Upâdhi's der Seele erscheinen (p. 265,6, vgl. 787,10. 1056,1. 739,7). Doch ist diese Bezeichnung der Natur als *Upâdhi* des Brahman unsicher und jedenfalls selten. 3) Um so häufiger wird alles das als *Upâdhi* betrachtet, was *Brahman* zum *Jîva* oder *Çârîra*, d. h. zur individuellen Seele macht, deren Dasein als von Brahman verschiedenes Wesen eben nur auf den Upâdhi's beruht, p. 735,3. 244,13. 360,2. 199,8. 836,8. 799,5. 982,5. 173,16. 162,16. Die beste Erläuterung dieses Verhältnisses bietet der Vergleich der *Upâdhi*'s mit den Gefäfsen, welche den Weltraum zu einzelnen Räumen einschränken (vgl. Anm. 106, S. 298). In diesem Sinne gelten als Upâdhi's zunächst sämtliche psychischen Organe oder *Prâṇa*'s (*Mukhya prâṇa*, *Manas* und *Indriya*'s, worüber das Nähere Kap. XXVII), nebst dem feinen Leibe und der moralischen Bestimmtheit der Seele (p. 1091,9), welche alle zusammen an der Wanderung teilnehmen; sodann der, nur bis zum Tode bestehende, grobe Leib (*kârya-karaṇa-sanghâta* oder *deha*, vgl. 473,17. 199,5. 787,13. 389,2. 98,4.9. 692,14. 811,5.9), wozu endlich gelegentlich noch die Aufsendinge und die Empfindung (*vishaya-vedana* p. 265,6. 787,10. 1056,1, doch wohl als Dvandva zu fassen) kommen. Im Wachen und Traum findet Berührung mit den Upâdhi's *(upâdhi-samparka)*, im Tiefschlafe Ruhehaben *(upaçama)* vor ihnen statt (p. 794,7. 836,6). Häufig sind als Upâdhi's nur diejenigen unter ihnen zu verstehen, welche an der Wanderung teilnehmen; so z. B. p. 793,14, wo Adern und Perikardium als Behälter der Upâdhi's *(upâdhi-âdhâra)* bezeichnet werden; wodurch die Grenze des Begriffs der Upâdhi's eine schwankende wird und aus dem jedesmaligen Zusammenhange erst näher bestimmt werden mufs.

XXV. Verhältnis der Seele zur Leiblichkeit.

In dem Abschnitte 2,3,19–32, den wir im gegenwärtigen Kapitel analysieren wollen, wird die in der Überschrift angedeutete Frage vorwiegend nach der quantitativen Seite behandelt, sofern dabei die Untersuchung der (räumlichen) Gröfse der Seele im Vordergrunde steht. Bei dieser Gelegenheit aber kommt es zu Erörterungen, welche wesentlich dazu beitragen werden, im weitern Verlaufe eine deutliche Vorstellung (soweit eine solche überhaupt möglich ist) über das Verhältnis der Seele 1) zu ihren Organen (*Mukhya prâṇa*, *Manas* und *Indriya*'s), 2) zu dem sie tragenden, aus den Samen der Elemente bestehenden feinen Leibe, welcher an der Wanderung teilnimmt, 3) zu dem aus den Elementen selbst bestehenden groben Leibe, d. h. dem Körper, zu gewinnen.

Ein klarer Begriff von der Raumlosigkeit des Ansichseienden fehlt noch in unserm Systeme; an seine Stelle tritt die Lehre von der unendlichen Gröfse (*vibhutvam*) oder Allgegenwart (*sarvagatatvam*) der Seele; ihr entgegen stehen zwei andere Auffassungen: die Ansicht, dafs die Seele von minimaler Gröfse (*aṇu*) und die Meinung der *Jaina*'s, wonach die Seele von einer bestimmten, mittleren Gröfse, nämlich so grofs wie der Leib ist. Wir beginnen mit der Erörterung der letzteren Ansicht, die wir aus 2,2,34–36 in diesen Zusammenhang herübernehmen.

1. Die Meinung der *Jaina*'s, dafs die Seele so grofs sei wie der Leib.

Ist die Seele, wie die *Ârhata*'s wollen, so grofs wie der Leib, so ist sie begrenzt und folglich, wie alle begrenzten Dinge, nicht ewig (vgl. Anm. 43, S. 72). Dazu kommt, dafs die Gröfse des Leibes wechselt. Geht nun z. B. die Seele des Menschen, zufolge des Reifens der Werke, in einen Elefantenleib ein, so kann sie diesen nicht ganz füllen; und soll sie in einen Termitenleib eingehen, so hat sie in diesem keinen Platz. Dieselbe Einwendung ist in bezug auf die verschiedene Gröfse des Leibes im Kindes- und Mannesalter zu erheben (p. 587,6).

Oder besteht etwa die Seele aus unendlich vielen Teilchen *(avayava)*, die in einem kleinen Leibe zusammenrücken, in einem grofsen auseinanderrücken. Dann fragt sich, ob diese Teilchen Undurchdringlichkeit *(pratighâta)* besitzen oder nicht. Sind sie undurchdringlich, so ist für unendlich viele Teilchen in einem begrenzten Raume kein Platz; sind sie es nicht, so nehmen sie alle zusammen nur den Raum eines Teilchens ein, können die [erforderliche] Ausdehnung nicht hervorbringen und die ganze Seele ist von minimaler Gröfse (p. 587,12).

Oder soll man annehmen, dafs bei Vergröfserung und Verkleinerung des Leibes die Seele neue Teilchen zubekommt und alte verliert: dann ist die Seele dem Wandel unterworfen und vergänglich, so wie die Haut, und die Lehren [der Jaina's] von der Bindung und Erlösung können nicht bestehen, nach welchen die mit der Achtzahl der Werke umkleidete und in den Ozean des Saṃsâra versenkte Seele, wie eine Flaschengurke *(alâbu)*, nach Durchschneidung des Bandes in die Höhe steigen soll (p. 588,9). Auch sind solche wechselnde Teilchen ebenso wenig zum Selbste *(âtman)* gehörig, wie der Leib; soll aber ein Teil derselben als Seele beharren, so ist nicht zu bestimmen, welches dieser ist (p. 588,12). — Und woher kommen die neuen Teile, wohin gehen die alten? Nicht aus den Elementen, und nicht in sie zurück: denn die Seele besteht nicht aus den Elementen; ein anderer gemeinsamer Behälter der Seelenteilchen ist aber nicht erweisbar (p. 589,5).

Oder beharrt die Seele etwa, bei allem Wechsel ihrer Teilchen, wie der Strom beim Wechsel des Wassers? Auch das geht nicht: denn ist diese Kontinuität ein Nicht-reales, so gibt es gar keine Seele, ist sie ein Reales, so ist die Seele eben dem Wechsel unterworfen (p. 590,4).

Soll die Seele, wie die *Jaina*'s wollen, dem Bestande nach, welchen sie zur Zeit der Erlösung hat, ewig sein, so ist jener Endbestand als ihre eigentliche Gröfse, und somit ein bestimmter Körper, nicht aber jeder frühere Körper, als ihr Mafs anzusetzen; dann aber ist nicht einzusehen, warum sie nicht mit eben dem Rechte, wie in jenem Endzustande, in jedem frühern beharren soll (p. 590,9). Somit kommen wir zu dem Schlusse, dafs die Seele als unveränderlich, sei es als minimal *(aṇu)*, sei es als grofs *(mahant)*, nicht aber, wie die Jaina's wollen, in der (wechselnden) Gröfse des Körpers angenommen werden mufs (p. 591,2).

2. Meinung, dafs die Seele von minimaler Gröfse *(aṇu)* sei.

Nach 2,3,19–28.

1. Dafs die Seele so grofs sei wie der Leib, ist bei Untersuchung der Lehre der *Jaina*'s widerlegt worden (p. 651,2). Somit bleibt übrig, sie entweder als sehr grofs (d. h. unendlich, *vibhu*), oder als minimal klein *(aṇu)* anzunehmen. Das unendlich Grofse kann sich nicht bewegen (p. 651,1), von der Seele aber müssen wir annehmen, dafs sie sich bewegt, weil ihr ein Auszug (aus dem Leibe), ein Hingehen (zum Monde) und eine Wiederkehr (zu neuer Verkörperung) von der Schrift zugeschrieben werden (p. 650,9). Und wenn sich auch der Auszug, sofern man ihn als ein Aufhören der Herrschaft über den Leib auffafste, allenfalls mit der Unbeweglichkeit vereinigen liefse (p. 651,5), so doch nicht das Hingehen und das Wiederkehren, welche entschieden als Bewegung anerkannt werden müssen (p. 651,7), wodurch wir genötigt sind, auch den Auszug als ein wirkliches Weggehen zu betrachten (p. 651,9). Da somit die Seele, als beweglich, nicht unendlich grofs, noch auch, wie gezeigt, von mittlerer Gröfse sein

kann, so müssen wir dieselbe als minimal grofs *(aṇu)* annehmen (p. 651,8).

2. Allerdings wird von der Schrift die Seele als grofs, allgegenwärtig, unendlich bezeichnet, aber diese Ausdrücke beziehen sich nur auf die höchste, nicht die individuelle Seele (p. 652,9); und wenn es Bṛih. 4,4,22 (S. 210) heifst: „wahr- „lich, dieses grofse, ungeborne Selbst, das ist unter den Lebens- „organen jener aus Erkenntnis bestehende“, so wird zwar hier die individuelle Seele als „die grofse“ bezeichnet, jedoch nur, sofern man, vermöge einer angebornen Sehergabe, wie Vâmadeva sie hatte (Ṛigv. 4,26,1. 27,1. Bṛih. 1,4,10. Ait. 2,5; vgl. S. 194 und Anm. 83), ihre Identität mit der höchsten Seele durchschaut (p. 653,1). Hingegen wird an andern Stellen der Schrift die Seele ausdrücklich als minimal bezeichnet; so Muṇḍ. 3,1,9 als „das feine Selbst“ *(aṇur âtmâ)*, Çvet. 5,8 als „einer Ahle Spitze grofs“ und Çvet. 5,9 als so grofs wie ein Hundertstel von dem hundertsten Teil einer Haarspitze.

3. Aber wenn die Seele von minimaler Gröfse ist, so kann sie doch nur an einer Stelle des Körpers sein; wie kann es dabei geschehen, dafs sie durch den ganzen Leib hin wahrnimmt? Denn man empfindet doch nach einem Bade in der Gañgà die Kälte und zur Sommerzeit die Hitze am ganzen Leibe (p. 653,11). — Wir antworten: so wie ein Stückchen Sandelholz, auch wenn es den Leib nur an einer Stelle berührt, den ganzen Leib erfrischt (p. 654,2), ebenso befindet sich die Seele nur an einer Stelle des Leibes, nämlich, wie die Schrift an vielen Orten lehrt, im Herzen (p. 655,5) und empfindet von hier aus durch den ganzen Leib (p. 654,3). Dies geschieht durch Vermittlung des Gefühlssinnes *(tvac)*: die Seele ist mit dem ganzen Gefühlssinne verbunden, der Gefühlssinn aber durchzieht den ganzen Leib.[111] Oder auch

[111] p. 654,5: *tvag-âtmanor hi sambandhaḥ kṛitsnâyâm tvaci vartate, tvak ca kṛitsna-çarîra-vyâpinî.* Da die Seele nach dieser Ansicht minimal grofs im Herzen wohnt, so kann hier [wenn anders der Passus in den Zusammenhang gehört, in welchem er steht; p. 654,14–655,1 scheint allerdings wieder das *aṇutvam* dem *tvak-sambandha* entgegenzustehen, wie es überhaupt bei dieser Untersuchung stellenweise furchterlich durcheinandergeht] unmöglich die äufsere Haut verstanden werden, sondern

man kann dieses Empfinden der minimalen Seele durch den ganzen Leib aus ihrer Qualität der Geistigkeit *(caitanya-guṇa)* erklären (p. 655,10), welche hier über die Substanz hinausreicht, wie wir ja auch sonst in der Erfahrung sehen, dafs die Qualität weiter reicht als ihre Substanz, wenn z. B. das Licht eines Edelsteins oder einer Lampe, die sich nur an einer Stelle des Zimmers befinden, sich von dort aus durch das ganze Zimmer verbreitet (p. 655,11), oder wenn wir den Blumenduft riechen auch ohne die Blume zu berühren (p. 656,9). Und so lehrt auch die Schrift von der Seele, dafs sie, obgleich minimal grofs im Herzen wohnend, vermöge ihrer Qualität der Geistigkeit den Leib „bis zu den Haaren und Nägeln hin" (Kaush. 4,20; vgl. Bṛih. 1,4,7) durchdringt (p. 658,1), und auch an andern Stellen (Kaush. 3,6. Bṛih. 2,1,17) wird die Seele von der Erkenntnis *(prajñâ, vijñânam)*, mit der sie den Leib durchdringt, unterschieden (p. 658,4).

3. Die Seele ist unendlich grofs *(vibhu)*.

Nach 2,3,29.

Die Seele ist nicht entstanden (Kap. XXIII, 1), sondern beruht nur darauf, dafs das höchste Brahman in die Elemente eingegangen ist (S. 249); hieraus folgt die Identität beider: die individuelle Seele ist nichts anderes als das höchste Brahman selbst (p. 658,11). Ist dem so, dann mufs die Seele ebenso grofs wie Brahman und mithin alldurchdringend sein (p. 658,13), wie es auch die Stelle Bṛih. 4,4,22: „wahrlich „dieses grofse, ungeborne Selbst, das ist unter den Lebens„organen jener aus Erkenntnis bestehende", ausdrücklich besagt (p. 659,1). Auf die Argumente des Gegners erwidern wir:

(Gegen 3.) Wäre die Seele minimal grofs, so könnte sie nicht durch den ganzen Leib durch empfinden. Die Verbindung mit dem Gefühlssinn *(tvac)* genügt nicht, dieses zu

---

nur das *tvac* genannte *Indriyam*, mittels dessen das *Manas* und durch dieses die Seele Kälte, Hitze Lust, Schmerz usw. im ganzen Leibe empfindet. Beim Tode geht die *tvac*, oder genauer die *tvagvṛitti* in das *Manas* ein und nimmt wie alle *Indriya*'s an der Seelenwanderung teil.

erklären; auch der Dorn, in den man getreten hat, ist mit dem ganzen Gefühlssinn verbunden (p. 659,5), und doch spürt man den Schmerz davon nur an der Fufssohle und nicht im ganzen Leibe (p. 659,6). Dafs die Qualität über ihre Substanz hinausreiche, geben wir nicht zu: die Flamme der Lampe und ihr Schein verhalten sich nicht wie Substanz und Qualität, sondern sind beide Feuersubstanz, nur dafs ihre Teilchen *(avayava)* in der Flamme dichter zusammen, in dem ausstrahlenden Lichte weiter auseinander gerückt sind (p. 656,5). Ebenso beruht die Wahrnehmung des Geruches darauf, dafs feine Atome *(paramâṇu)* von den Gegenständen, ohne deren Volumen zu vermindern (p. 657,1), nach allen Seiten ausströmen und in die Nasenhöhle gelangen (p. 657,4). Will man dies nicht gelten lassen, weil die Atome nichts sinnlich Wahrnehmbares seien (p. 657,5), weil man nicht die Gegenstände, sondern deren Geruch rieche (p. 657,6), weil, was vom Gesichtssinne vielleicht gelte, darum noch nicht auf den Geruchssinn übertragen werden dürfe (p. 657,8), — so müssen wir doch bestreiten, dafs der Geruch eine blofse Qualität sei, weil er dann nur von seiner Substanz aus sich verbreiten könnte und nicht von andern Substanzen her, auf die er übergegangen (p. 659,10). Dafs nämlich dem so ist, bezeugt der erhabene *Dvaipâyana*, wenn er (Mahâbhâratam 12,8518) sagt:

„Es schreiben den Geruch Unkund'ge nur
„Dem Wasser zu, wo sie ihn wahrgenommen;
„Stets zu der Erde hin führt seine Spur,
„Von wo in Luft und Wasser er gekommen."

Wäre es somit wahr, dafs die Geistigkeit der Seele den ganzen Leib durchdränge, so könnte diese nicht minimal grofs sein, denn die Geistigkeit verhält sich nicht zu ihr wie eine Qualität zu ihrer Substanz, sondern macht ihr eigenstes Wesen aus, wie Wärme und Licht das des Feuers (p. 660,3); dafs aber die Seele so grofs sei wie der Leib, haben wir widerlegt: somit bleibt übrig, dafs sie nur unendlich grofs sein kann (p. 660,5).

(Gegen 2.) Aber wie kann dann die Seele von der Schrift als *aṇu* bezeichnet werden? — Hierauf dient zur Antwort:

weil sie im Samsârastande *der Kern (sâra) der Qualitäten der* Buddhi *ist.*[112] Solche Qualitäten der Buddhi sind: Liebe, Hafs, Lust, Schmerz usw. (p. 660,7). Man mufs nämlich unterscheiden die Seele aufser dem Saṃsârastande, wo sie nicht handelnd, nicht leidend, ewig frei ist, und die Seele im Samsârastande, wo sie handelnd und leidend nur dadurch wird, dafs die Qualitäten des *Upâdhi* der *Buddhi* auf sie übertragen werden (p. 660,10). In diesem Stande hat die Seele den Umfang der *Buddhi* (p. 661,1), ist also (nach Çvet. 5,9) so grofs wie der zehntausendste Teil einer Haaresspitze (p. 661,4), oder (nach Çvet. 5,8) so grofs wie einer Ahle Spitze (p. 661,11) und wohnt, wie die Buddhi, im Herzen (p. 662,7). Die minimale Gröfse der Seele ist somit uneigentlich *(aupacârika)* zu nehmen, im Sinne der höchsten Realität *(paramârtha)* ist sie unendlich grofs (p. 661,7). Dementsprechend heifst es in den Stellen, auf die der Gegner sich berief (Çvet. 5,8–9):

„Durch Eigenschaft der Buddhi und des Leibes
„Grofs einer Ahle Spitze scheint der andre.

„Spalt' hundertmal des Haares Spitze und nimm davon ein Hundertstel,
„Das wisse als der Seele Gröfse, und sie wird zur Unendlichkeit."

Wenn hingegen Muṇḍ. 3,1,9 der Seele das Beiwort *aṇu* (fein) gegeben wird, so bedeutet dies entweder nicht ihre Kleinheit, sondern die Schwierigkeit ihrer Erkenntnis, die nicht durch Sinneswahrnehmung, sondern nur durch die Gnade des Wissens möglich ist (p. 661,13), oder es ist auch hier auf die *Upâdhi*'s zu beziehen.

(Gegen 1.) Ebenso beziehen sich Auszug, Hingehen und Wiederkehr der Seele nur insofern auf dieselbe, als sie mit den *Upâdhi*'s verbunden und somit von minimaler Gröfse ist (p. 662,8); wie ja auch die höchste Seele zum Zwecke der Verehrung in den *Saguṇâ vidyâḥ* als verbunden mit *Upâdhi*'s und demzufolge (Chând. 3,14, übersetzt S. 164) als „kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn" vorgestellt wird (p. 662,13).

— Die Inkonsequenz unseres Autors, wenn er zuerst die

---

[112] Unter *Buddhi* (Intellekt) ist von hier bis zum Schlusse des Kapitels das *Manas* zu verstehen, wie sich weiter unten ergeben wird.

Möglichkeit eines Empfindens der minimalen Seele durch den ganzen Leib bestreitet und hinterher für den Saṃsârastand die minimale Gröfse der Seele selbst zugibt, liegt offen zutage. Eine Erklärung, wie die Seele im Saṃsârastande die Zustände des Leibes empfindet, läfst sich nur aus den Gründen, die er bestreitet, entnehmen. Zwar sagt er p. 715,2: „die genannten Prâṇa's [das *Manas* und die zehn *Indriya*'s] „sind als minimal *(aṇu)* anzunehmen; die Minimalheit aber „bedeutet bei ihnen Subtilität *(saukshmyam)* und Begrenztheit „*(paricchedu)*, nicht Atomgröfse *(paramâṇu-tulyatvam)*, weil „[bei einer solchen] eine den ganzen Leib durchdringende „Wirkung nicht möglich ist.“ Aber in der Stelle, die wir betrachtet haben, hat er die Möglichkeit der leiblichen Empfindung nicht für die atomgrofse *(paramâṇu-tulya)*, sondern für die minimale *(aṇu)* Seele bestritten. — Freilich laufen dabei Gründe und Gegengründe in einem solchen Gewirre durcheinander, dafs die Annahme einer Fusion verschiedener Texte in hohem Grade wahrscheinlich wird.

4. Verbindung der Seele mit dem Intellekte *(buddhi)*.

Nach 2,3,30—32.

Die höchste Seele wird zur individuellen Seele, wie wir sahen, dadurch, dafs sie sich mit den auf dem Nichtwissen beruhenden *Upâdhi*'s, und zwar speziell mit dem Upâdhi der *Buddhi* verbindet, worunter hier, wie das Folgende zeigen wird, der Intellekt mit Ausschlufs der Sinnesorgane *(Indriya's)* einerseits, der „zuschauenden“ Seele *(Sâkshin)* anderseits, also nichts anderes als was das System *Manas* nennt, zu verstehen ist.

a) Dauer dieser Verbindung.

Was wird aus der Seele, wenn sie sich von der Buddhi trennt? Ist diese Trennung ein Übergehen in das Nichtsein oder ein Austreten aus dem Saṃsâra (p. 663,3)? — Hierauf dient zur Antwort: solange nicht durch die universelle Erkenntnis der Saṃsârastand aufgehoben wird, solange besteht auch die Verbindung, und solange die Verbindung besteht,

solange besteht die individuelle Seele als solche (p. 663,8). Im Sinne der höchsten Realität aber besteht sie überhaupt nicht, denn es gibt aufser dem ewigen, freien, allwissenden Gott kein anderes geistiges Element (p. 663,12), wie die Schriftstellen: „es gibt aufser ihm kein Sehendes" (Bṛih. 3,8,11), „das bist du" (Chând. 6,8,7), „ich bin Brahman" (Bṛih. 1,4,10) beweisen. Dafs aber die Verbindung der Seele mit der Buddhi auch über den Tod hinaus und bis zur Erlösung fortbesteht, wird erstens von der Schrift gelehrt, wenn sie sagt (Bṛih. 4.3,7, übersetzt S. 203): „Es ist unter den Lebensorganen der aus „Erkenntnis bestehende, in dem Herzen innerlich leuchtende „Geist. Dieser durchwandert, derselbe bleibend, beide Wel-„ten: es ist, als ob er sänne, es ist, als ob er schwankend „sich bewegte;" — „aus Erkenntnis bestehend" bedeutet hier „aus Buddhi bestehend"; dafs er, derselbe bleibend, beide Welten durchwandert, beweist, dafs mit dem Tode keine Trennung von der Buddhi stattfindet; sein Denken und sein Bewegen ist durch das Denken und Bewegen der Buddhi bedingt; darum heifst es: „es ist, als ob er sänne, — sich bewegte;" an sich *(svatas)* sinnt er nicht und bewegt sich nicht (p. 664,13). — Weiter folgt das Fortbestehen der Verbindung daraus, dafs dieselbe auf der falschen Erkenntnis *(mithyâ-jnânam)* beruht, diese aber durch kein anderes Mittel als die universelle Erkenntnis *(samyag-jnânam)* gehoben werden kann; darum mufs die Verbindung fortbestehen bis zum Erwachen des Bewufstseins der Einheit mit Brahman (p. 664,16), denn nur durch dieses Erwachen kann sie gelöst werden, wie auch die Schrift sagt (Çvet. 3,8):

„Den grofsen Geist jenseits der Dunkelheit
„Wie Sonnen leuchtend habe ich gesehen;
„Wer diesen schaut, dem wird Unsterblichkeit,
„Nicht gibt es einen andren Weg zum Gehen."

b) Potentialität und Aktualität der Verbindung.

Aber wie steht es mit dieser Verbindung im Zustande des Tiefschlafes und des Todes, bei denen nach der Schrift (Chând. 6,8, übersetzt S. 284) ein Eingehen in Brahman stattfindet? — Sie ist in diesen Zuständen potentiell *(çakti-âtmanâ)* vorhanden

und wird durch das Erwachen und Geborenwerden offenbar (aktuell), ebenso wie die Zeugungskraft schon im Kinde keimartig *(vîja-âtmanâ)* vorhanden ist, aber erst, wenn es zum Manne geworden ist, offenbar wird (p. 665,8). Ein solches potentielles Bestehen mufs angenommen werden, weil nichts ohne seine bestimmte Ursache entstehen kann, indem sonst alles aus allem entstehen würde (p. 665,13).

c) Notwendigkeit eines solchen verbindenden Organes.

Der in Rede stehende *Upâdhi* der Seele, — „mag man ihn nun *Antaḥkaraṇam, Manas, Buddhi, Vijñânam, Cittam* benennen, oder auch, wie einige tun, zwischen *Manas* und *Buddhi* scheiden und jenem die Funktion des Zweifelns, dieser die des Entschliefsens beilegen" (p. 666,7), — ist unentbehrlich als Bindeglied zwischen der Seele und den Sinnesorganen, indem ohne ein solches entweder, falls Seele und Sinne zur Erkenntnis ausreichen, ein fortwährendes Erkennen, oder, falls sie nicht ausreichen, gar kein Erkennen statthaben würde; denn die Seele ist unveränderlich, und in den Sinnen liegt kein Grund, warum sie zu einer Zeit wirken und dann wieder nicht wirken sollten. Man mufs somit ein Bindeglied zwischen beiden annehmen, durch dessen Aufmerken *(avadhânam)* und Nicht-Aufmerken die Apperzeption *(upalabdhi)* und Nicht-Apperzeption entstehen: dieses Bindeglied ist das *Manas* (der Verstand). Darum sagt die Schrift: „ich war mit meinem Verstande anderswo, darum sah ich nicht, hörte ich nicht" und: „mit dem Verstande sieht man, mit dem Verstande hört man" (Bṛih. 1,5,3); als Funktionen des *Manas* aber nennt sie (ebendaselbst): „Wunsch, Entschlufs, Zweifel, Glaube, Unglaube, Beständigkeit, Unbeständigkeit, Scham, Denken und „Furcht" (p. 666,5–668,3).

XXVI. Verhältnis der Seele zu ihren Taten.

1. Vorbemerkung.

Mehrfach läfst sich bemerken, wie die uns geläufigen psychologischen Probleme in der indischen Philosophie in anderer Form sich wiederfinden. Die Frage nach der Gröfse der Seele gab uns einige Aufschlüsse über das Verhältnis der Seele zum Leibe; die Frage, wie sich die Seele zu ihren Taten verhält, birgt in sich eine Untersuchung über den Willen. Wesentlich ist der Seele, wie wir sahen (Kap. XXIII, 2), das Erkennen, jedoch ein Erkennen, welches im Grunde imaginär ist, da die Inder, wie sich noch weiterhin des genaueren zeigen wird, den ganzen Apparat der Erkenntnis von der Seele absondern und zum physischen (d. h. auf der *Avidyâ* beruhenden), zwar an der Seelenwanderung teilnehmenden, aber mit der Erlösung erlöschenden Teile des Menschen ziehen. Wie steht es nun anderseits mit dem Wollen? Haben wir in ihm vielleicht eine ewige, schlechthin unabgängliche Bestimmung der Seele zu erkennen? — Die Verneinung dieser Frage, wie sie im folgenden sich ergeben wird, mag zunächst befremdend sein für den, der sich gewöhnt hat, im Willen die letzte Wurzel des Daseins zu erkennen. Jedoch läuft sie, wie sich zeigen wird, eigentlich darauf hinaus, dafs neben dem *Velle* auch noch ein anderer Zustand der Seele, nämlich ein *Nolle* möglich ist; und es macht im Grunde keinen grofsen Unterschied, ob man diesen für uns schlechthin unfafsbaren Zustand, wie

wir, durch die Negation alles Wollens, oder, wie die Inder, durch ein, wie bemerkt, imaginäres Erkennen zu charakterisieren versucht, welches, wie aus der Schilderung des *Akâmayamâna* (Kap. XII, 4, f, S. 209) ersichtlich, jene Negation des Wollens zur Voraussetzung hat.

2. Gründe dafür, dafs die Seele wesentlich handelnd (d. i. wollend) sei.

Nach 2,3,33–39.

1. Der Schriftkanon mit seinen Geboten und Verboten setzt voraus, dafs die Seele ein handelndes Wesen sei, indem er ihr eine bestimmte Richtung des Handelns vorzeichnet. Wäre die Seele nicht handelnd, so würden diese Vorschriften zwecklos sein, was sich nicht annehmen läfst (p. 668,5).

2. Von der Seele im Zustande des Traumes heifst es (Bṛih. 4,3,12, S. 204):

„Unsterblich schweift sie wo es ihr beliebet."

Dieses setzt voraus, dafs sie ein handelndes Wesen sei (p. 669,4).

3. Auf derselben Voraussetzung beruht das Nehmen, welches ihr zugeschrieben wird, in der Stelle (Bṛih. 2,1,17): „Sie nimmt [im Tiefschlafe] die Erkenntnis jener Lebens-„geister vermöge ihrer Erkenntnis [in sich auf]" (p. 669,8).

4. Es heifst Taitt. 2,5:

„Erkenntnis wirkt das Opfer, wirkt die Werke auch."

Hier ist unter der Erkenntnis *(vijñânam)* die Seele zu verstehen, nicht die Buddhi (p. 670,5); denn dann müfste das Wort „Erkenntnis" im Instrumentalis stehen (p. 670,7), und es müfste heifsen: „sie (die Seele) wirkt durch die Erkenntnis das Opfer und die Werke." — Somit ist die Seele ein wirkendes Wesen.

Man könnte einwenden: wenn die Seele auch unabhängig von der Buddhi [ohne die Upâdhi's, also ihrer wahren, eso-

terischen Natur nach] ein wirkendes Wesen ist, warum wirkt sie dann nicht, da sie in diesem Zustande frei *(svatantra)* ist, nur das, was ihr angenehm und nützlich ist? Die Erfahrung zeigt ja doch, dafs sie oft das Gegenteil von dem was ihr gut ist bewirkt (p. 670,11). — Antwort: auch der Wahrnehmung steht die Seele frei gegenüber und nimmt doch wahr, was ihr angenehm und nicht angenehm ist. Ebenso ist es beim Handeln (p. 670,16). — Aber beim Wahrnehmen ist sie ja doch durch die Ursachen der Wahrnehmung beeinflufst und somit nicht frei (p. 671,1)! — Antwort: Dem ist nicht so! Die Wahrnehmungsursachen bestimmen nur die Objekte der Wahrnehmung, nicht aber das Wahrnehmen der Seele, welche darin zufolge ihrer Geistigkeit frei ist [! p. 671,2; der Unterschied von Rezeptivität, wie sie bei der Sinneswahrnehmung und Spontaneität, wie sie beim Denken und Handeln statthat, wird hierbei völlig übersehen: wie denn auch die empirische Psychologie für beide ein gemeinsames Vermögen, das *Manas* aufstellt]. Übrigens ist die Seele auch beim Handeln nicht absolut frei, sondern wird bestimmt durch die Unterschiede des Raumes, der Zeit und der Ursache *(deça-kâla-nimitta* p. 671,4; dieselbe Formel: p. 38,3. 40,2. 482,1. 579,5. 671,4. 684,9. 775,2.3.4. 781,3.4. 1043,6.7.10. 1075,17. 1078,9. 1129,11); darum aber bleibt sie doch handelnd. ebenso wie der Koch Koch bleibt, obgleich er Brennholz und Wasser zur Hilfe nimmt (p. 671,5).

5. Besteht ihr darauf, dafs nicht die Seele, sondern die Buddhi das handelnde ist, nun wohl, so wird diese aus einem Werkzeuge zum Wirkenden; dann mufs aber auch sie das Objekt des Selbstbewufstseins *(ahampratyaya)* sein, ohne welches kein Handeln möglich ist; sie rückt in die Stelle des Wirkenden, bedarf als solches eines anderen als Werkzeuges, und der ganze Streit ist um den Namen (indem ihr Buddhi nennt was wir Seele nennen); p. 671,9–672,7.

6. Auch die vom Vedânta geforderte Meditation der höchsten Seele ist nicht möglich, wenn die Seele nicht handelnd ist (auch sie ist eine Handlung); p. 672,12.

3. Die Seele ist von Natur aus nicht handelnd (wollend).

Nach 2,3,40.

Den hier in Rede stehenden Abschnitt — einen der bedeutendsten in Çaṅkara's Werke — übersetzen wir wörtlich:

(p. 673,3:) „Das Tätersein kann der Seele nicht von „Natur eigen sein, weil dann keine Erlösung möglich wäre. „Denn wäre der Seele das Tätersein von Natur eigen, so „gäbe es davon keine Befreiung, wie für das Feuer keine von „der Hitze[113]. ohne Befreiung vom Tätersein aber ist die „Erreichung des Zieles des Menschen nicht möglich, denn „das Tun ist seinem Wesen nach ein Leiden (*kartṛi*-„*tvasya duḥkharûpatvât*)."

„Aber läfst sich nicht das Ziel des Menschen dadurch er-„reichen, dafs man, wenn auch die Kraft des Täterseins fort-„besteht, die Wirkungen des Täterseins vermeidet, indem „man die Veranlassungen dazu meidet, so wie beim Feuer, „wenn es auch die Kraft des Brennens besitzt, die Wirkung „des Brennens nicht erfolgt, wenn man ihm das Holz ent-„zieht? — Mit nichten! Denn es ist unmöglich, die Ver-„anlassungen, weil auch sie durch eine kraftartige Verbindung „verbunden [d. h. wohl: potentiell vorhanden] sind[114], gänz-„lich zu vermeiden."

„Aber ist die Erlösung nicht dadurch zu erreichen, dafs „man die Mittel (*sâdhanam*) zu derselben in Anwendung „bringt? — Nein! weil, was auf Mitteln beruht, nicht „ewig ist."

„Dazu kommt, dafs die Vollbringung der Erlösung be-„zeichnet wird als erfolgend durch die Belehrung über die „ewige, reine, weise und freie [mit Brahman identische] Seele,

---

[113] Der Widerspruch gegen den Schlufssatz von p. 1130 (übersetzt S. 121) löst sich dadurch, dafs dort von der Seele in exoterischem, hier in esoterischem Sinne die Rede ist.

[114] p. 673,9: *nimittânâm api çakti-lakshaṇena sambandhena sambad-dhânâm atyanta-parihâra-asambhavât;* vgl. Anm. 65, S. 122; die Stelle, auf welche sie sich bezieht, wird wohl in diesem Sinne zu verstehen sein.

„eine Belehrung über die Seele als eine so beschaffene aber „nicht möglich ist, wenn ihr das Tätersein von Natur aus „eigen ist."

„Folglich beruht das Tätersein der Seele nur darauf, dafs „ihr die Qualitäten der *Upâdhi*'s übergeworfen sind *(upâdhi-„dharma-adhyâsena)*, und nicht auf ihrer eigenen Natur."

„Und so lehrt es die Schrift, wenn sie sagt (Bṛih. 4,3,7, „S. 203): «es ist als ob sie sänne, es ist als ob sie schwankend „sich bewegte»; und wenn sie in der Stelle (Kâṭh. 3,4):

„Mit Manas, Sinnen und dem Leib verbunden
„Benennen «den Geniefser» sie die Weisen,"

, aussagt, dafs die Seele nur durch die Verbindung mit den „*Upâdhi*'s in den spezifischen Zustand des Geniefserseins und „[Täterseins] übergeht. Denn es gibt, nach der Ansicht „der Urteilsfähigen, keinen von der höchsten Seele verschie-„denen, «individuelle Seele» *(Jîva)* genannten Täter und Ge-„niefser, weil die Schrift sagt: «nicht gibt es aufser ihm „einen Sehenden» usw. (Bṛih. 3,7,23, übersetzt S. 161, vgl. „S. 141. 206)."

„Aber wenn es aufser der höchsten Seele keine mit Geistig-„keit begabte, individuelle Seele gibt, die nach Abzug des „Aggregates von Buddhi usw. noch bestünde, so folgt doch, „dafs die höchste Seele selbst umwandernd, handelnd und ge-„niefsend ist? — O nein! Denn Tätersein und Geniefsersein „gründen sich auf das Nichtwissen. Denn so lehrt die Schrift „(Bṛih. 4,5,15, übersetzt S. 188): «denn wo eine Zweiheit „gleichsam ist, da siehet einer den andern;» und nachdem „sie in diesen Worten gezeigt hat, wie auf dem Standpunkte „des Nichtwissens das Tätersein und Geniefsersein bestehen, „so verneint sie eben dieses Tätersein und Geniefsersein für „den Standpunkt des Wissens, indem sie fortfährt: «wo aber „einem alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte er „da irgend wen sehen?» — Ebenso zeigt die Schrift (Bṛih. „4,3,19, übersetzt S. 205), wie die Seele im Traume und „Wachen, zufolge der Berührung *(samparka)* mit den *Upâdhi*'s, „wie ein im Luftraume umherfliegender Falke ermüdet, wie „hingegen im Tiefschlafe, wo sie von dem erkenntnisartigen

„Selbste umschlungen ist, keine Ermüdung stattfindet: «das „ist die Wesensform desselben, in der er gestillten Verlan„gens, selbst sein Verlangen, ohne Verlangen ist und von „Kummer geschieden;» und weiterhin zusammenfassend „(S. 206): «dieses ist sein höchstes Ziel, dieses ist sein höch„stes Glück, dieses ist seine höchste Welt, dieses ist seine „höchste Wonne.» — Eben dies sagt der Lehrer [Bâdarâyaṇa, „im Sûtram unserer Stelle]: «*und wie ein Zimmermann auf „beide Art*», wobei «und» soviel bedeutet wie «aber» [eine „Bemerkung, die möglicherweise tiefgreifende Differenzen „zwischen Bâdarâyaṇa und Çaṅkara andeutet]. D. h.: man „mufs nicht glauben, dafs das Tätersein der Seele von Natur „eigen sei, wie dem Feuer die Hitze. Vielmehr, wie im „Leben ein Zimmermann mit der Axt und den andern Ge„räten in der Hand tätig ist und Schmerz empfindet, dann „aber nach Hause geht, die Axt und sonstigen Geräte ab„legt und in seinem natürlichen Zustande, feiernd und ohne „Arbeit Lust empfindet, so auch ist die Seele, solange sie „mit der im Nichtwissen gegründeten Zweiheit behaftet ist, „in den Zuständen des Traumes und des Wachens tätig und „empfindet Schmerz, dann aber geht sie, um die Ermüdung „abzuwerfen, in sich selbst, in die höchste Seele ein, ist be„freit von dem Komplexe der Werkzeuge des Wirkens [der „Leiblichkeit], ist nicht handelnd und empfindet Lust in dem „Zustande des Tiefschlafes und ebenso in dem Zustande der „Erlösung, wo sie, nachdem die Finsternis des Nichtwissens „durch die Fackel des Wissens verscheucht ist, reine *(kevala)* „Seele, feiernd und selig ist. Das Gleichnis vom Zimmermann „ist aber folgendermafsen aufzufassen: der Zimmermann ist „bei den verschiedenen Arbeiten des Zimmerns usw. in Hin„sicht auf die bestimmten Werkzeuge, Axt usw., Täter, mit „seinem blofsen Leibe aber Nichttäter; ebenso ist die Seele „bei allen ihren Bemühungen in Hinsicht auf die Organe, „Manas usw., Täter, mit ihrem eigenen Selbste aber Nicht„täter. Hingegen hat die Seele nicht, wie der Zimmer„mann, Gliedmafsen, mit denen sie, wie der Zimmermann „mit den Händen die Axt usw., so die Organe, *Manas* usw. „ergriffe oder beiseite legte [denn alle diese Organe gehören

„zu den *Upâdhi's*, welche der Seele nur durch das Nicht-„wissen beigelegt werden].“

An diese Stelle schliefst sich eine Widerlegung der im vorigen Abschnitte vorgebrachten Gründe, soweit durch dieselben etwa nicht ein auf den *Upâdhi's* beruhendes, sondern ein der Seele von Natur eigenes Tätersein behauptet werden sollte (p. 673,1). Wir gehen dieselbe kurz in der Reihenfolge der Nummern, die man oben (S. 340) nachsehen wolle, durch.

1. Allerdings setzt der Gesetzeskanon der Schrift ein Tätersein voraus, jedoch nicht ein von Natur eigenes, sondern nur ein solches, welches aus dem Nichtwissen entspringt (p. 676,13).

2. Wenn die Seele im Traume noch Täter ist, so beruht dies darauf, dafs sie in diesem Zustande noch nicht [wie im Tiefschlafe] völlig frei von den *Upâdhi's* ist, sofern im Traume zwar die Sinnesorgane ruhen, das *Manas* aber in Tätigkeit bleibt, wie denn auch die Smṛiti (Mahâbhâratam 12,9897) sagt:

„Wenn, bei der Sinne Ruhen, nicht ruhend der Verstand
„Mit Dingen ist beschäftigt, das wird ein Traum genannt;“

auch ist zu bemerken, dafs das Treiben im Traume es mit Erscheinungen *(vâsanâ)* zu tun hat und nicht im vollen Sinne real ist (p. 678,1).

3. Wenn es heifst, die Seele nehme vermittelst der Erkenntnis die Erkenntnis in sich auf, so ist hierin kein Tätersein der von ihren Organen abgelösten Seele zu erkennen, sondern nur eine Ausdrucksweise wie: „der König kämpft vermittelst der Soldaten“, wenn gemeint ist, dafs nur die Soldaten kämpfen (p. 678,9). Übrigens ist an der betreffenden Stelle auch nur von einem zur-Ruhe-Kommen, nicht von einer eigentlichen Tätigkeit die Rede.

4. In der Stelle Taitt. 2,5 ist unter der „Erkenntnis“ nicht die Seele, sondern die Buddhi zu verstehen, was des weitern p. 679,3–680,1 aus dem Zusammenhang der Stelle erwiesen wird. — Auf die Kontroverse über die Freiheit der Seele beim Wahrnehmen und Handeln kommt Çañkara hier nicht wieder zurück.

5. „Es findet durchaus keine Vertauschung der Funktionen „der Buddhi statt, wenn wir das Tätersein den Organen „zuschreiben; denn alle Organe sind bei ihren Funktionen „notwendigerweise Täter; aber das Tätersein dieser Organe „erfordert noch die Apperzeption *(upalabdhi)*, und diese „kommt der Seele zu; damit ist aber kein Tätersein der- „selben gesetzt, weil ihr Wesen eine ewige Apperzeption ist „*(nitya upalabdhi-svarûpatvât)*. Das Selbstbewufstsein *(ahañ-* „*kâra)* aber geht zwar dem Tätersein, nicht aber der Apper- „zeption voraus, indem auch das Selbstbewufstsein apperzipiert „wird." [Nur die individuelle, tätige und geniefsende, Seele ist einerseits *ahañkartar* und *pratyayin*, anderseits *aham-pratyaya-vishaya*, p. 73,5; die *upâdhi*-lose Seele ist weder das eine noch das andere, sondern steht dem allem abgelöst als *sâkshin*, als eine *upalabdhi* gegenüber; vgl. auch Anm. 30, S. 56.]

6. Was endlich die Meditation *(samâdhi)* betrifft, so setzt dieselbe allerdings das Tätersein der Seele voraus, jedoch nur in dem Sinne wie die übrigen, unter No. 1 besprochenen Vorschriften des Gesetzeskanons, von denen sie ein Teil ist (p. 680,8).

4. Freiheit und Unfreiheit des Willens.

Nach 2,3,41—42.

Dafs die Seele ihrem metaphysischen Wesen nach mit Gott identisch und somit wie er „ewig, rein, weise und frei" ist, haben wir schon wiederholt gesehen. Aber wie steht es mit der Seele, sofern sie, mit den *Upâdhi*'s verbunden, ein empirisches Wesen ist? Ist sie in diesem, durch das Nichtwissen bedingten, aber gleichwohl von Ewigkeit her bestehenden, Zustande frei oder unfrei? — Diese Frage tritt in unserm Systeme in der Form auf: (p. 680,12) „ist dieses auf dem „Standpunkte des Nichtwissens durch die Upâdhi's bedingte „Tätersein der Seele von Gott *(îçvara)* abhängig oder nicht „abhängig?" —

Im Prinzip der ursprünglichen Brahmanlehre liegt es, dafs alles Seiende, und somit auch die Seele, schlechthin von Gott

abhängig ist, woraus folgt, dafs er einerseits die Schicksale und Leiden der Seele, anderseits aber auch ihre Taten, so wie sie sind, mit Notwendigkeit veranlafst. Die philosophische Durchbildung der Vedântalehre hat nach der einen wie nach der andern Seite hin dieses Prinzip durchbrochen, indem sie das Tun sowohl als auch das Leiden des Menschen auf eine in ihm selbst liegende Ursache zurückführt. Zwar bleibt beides nichtsdestoweniger von Gott abhängig; aber nur so, wie das Wachstum der Pflanzen abhängig ist vom Regen, welcher den Samen zur Entwicklung bringt, nicht aber ihn seiner Qualität nach bedingt. Wir sahen bereits, wie dieser Same für die Leiden und Schicksale des Lebens in den Werken des vorigen Lebenslaufes liegt, welche ihre Sühne fordern (S. 301): und ganz ebenso werden auch die Werke jedes Daseins durch die Werke des frühern Daseins mit Notwendigkeit bedingt, — in welcher Weise, das freilich wird, wie alles Moralische, nicht deutlich entwickelt. Nach p. 1131 (übersetzt S. 121) wären die Werke das Produkt der *nimitta*'s oder Motive und der *çakti*, Kraft, d. h. des Charakters, welcher im allgemeinen in der (nur durch die universelle Erkenntnis vernichtbaren) Naturanlage des Täterseins und Geniefserseins besteht, jedoch, da er individuell verschiedene Werke hervorbringt, als ein in jedem Individuum speziell bestimmter gedacht werden mufs. An einen solchen angebornen, durch die Werke des frühern Daseins bedingten Charakter haben wir zu denken, wenn im folgenden die Seele als „verbunden mit Fehlern wie Liebe und Hafs" (*râga-dvesha-âdi-dosha-prayuktaḥ* p. 681,3) bezeichnet wird, und wenn als der Same, aus dem die Werke erwachsen, „die von der Seele vollbrachte Bemühung im Guten und Bösen" (*kṛitaḥ prayatno jîvasya, dharma-adharma-lakshaṇaḥ*) hervortritt, welche eben in jener angebornen Charakterbestimmtheit aufgesummt erscheint.

Man könnte meinen, sagt Çañkara, dafs zur Annahme eines Einflusses Gottes auf das Tun der Menschen kein Grund vorliegt (p. 681,2), sofern zum Tätersein die Seele allein, wie sie mit den Fehlern wie Liebe und Hafs verbunden und mit dem Apparate der Organe ausgerüstet ist, hinreicht (p. 681,3), indem diese, so wie der Ochse beim Werke des

Pflügens, zum Wirken keiner weiteren Ursächlichkeit bedürfen (p. 681,5). Nur aus der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Wesen gehen ihre Handlungen hervor; führt man diese letzteren auf Gott zurück, so entsteht *akṛita-abhyâgamaḥ* (p. 681,11, vgl. p. 798,12), „ein Eintreffen von [im frühern Leben] nicht Verschuldetem", — ein Ausdruck, der zur Motivierung der Leiden, nicht aber zu der der Taten am Platze ist und zu beweisen scheint, dafs unser Denker sich den Unterschied zwischen beiden nicht zur rechten Klarheit gebracht hat.

Diesen Einwendungen gegenüber erklärt Çaṅkara (in der S. 91 übersetzten Stelle), dafs die im Nichtwissen befangene Seele in ihrem Tun und Leiden (*kartṛitvam* und *bhoktṛitvam*) von Gott abhängig sei, indem durch dessen Bewilligung (*anujña*) der Saṁsâra, durch dessen Gnade (*anugraha*) die Erlösung erfolge (p. 682,5). Denn wenn auch die Seele mit den Fehlern wie Liebe usw. verbunden und mit dem Apparate ausgerüstet sei, so sei doch bei aller Tätigkeit Gott die bewegende Ursache, denn so sage die Schrift (Kaush. 3,8, S. 193): „denn er allein läfst das gute Werk tun den, welchen „er aus diesen Welten emporführen will, und er allein läfst „das böse Werk tun den, welchen er abwärts führen will." —

(p. 683,2:) „Gott macht die Seele handeln, jedoch, indem „er dabei Rücksicht nimmt auf die von ihr vollbrachte Anstrengung im Guten und Bösen; daher die erhobenen Einwürfe nicht zutreffen. Das von den Seelen verübte Gute „und Böse ist ungleich; mit Rücksicht darauf verteilt Gott „auch die entsprechende Frucht in ungleicher Weise, indem „er, wie der Regen, dabei nur die bewirkende Ursache (*nimittam*) ist. Denn wie im Leben für die mancherlei Büsche „und Sträucher, für Reis, Gerste usw., wie sie, jedes aus „seinem Samen, der nicht gemeinsam ist, entstehen, die gemeinsame Ursache der Regen ist, indem ohne den Regen die „Verschiedenheit derselben an Saft, Blüte, Frucht, Blatt usw. „sich nicht entwickeln kann, aber auch nicht ohne den für „jede Art besondern Samen, — so verteilt Gott, indem er „auf die vollbrachte Bemühung der Seelen Rücksicht nimmt, „das Gute und Böse (*çubha-açubham*) unter dieselben. —

„Aber kann diese Rücksichtnahme auf die vollbrachte Be-
„mühung der Seele mit der Abhängigkeit alles Täterseins
„von Gott zusammen bestehen? — Allerdings! Denn obgleich
„das Tätersein von Gott abhängig ist, so handelt *(karoti)*
„doch nur die Seele, während Gott sie, indem sie handelt,
„handeln macht *(kârayati)*; und wie er sie jetzt handeln macht
„mit Rücksicht auf die vormalige Bemühung, so machte er
„sie vormals handeln mit Rücksicht auf eine noch frühere Be-
„mühung; denn der Saṃsâra ist ohne Anfang."

XXVII. Die Organe der Seele.

1. Zur Orientierung.

Vom Standpunkte des Wissens aus betrachtet ist die Seele das Brahman selbst und mit ihm vollkommen identisch *(ananya)*. Die Vielheit der Seelen ist illusorisch; jeder ist das ganze ungeteilte Brahman; jeder ist als dieses unendlich, allgegenwärtig, alldurchdringend, ewig und unwandelbar, allmächtig und allwissend, ohne alle Unterschiede und Organe, weder Täter noch Geniefser, weder sündigend noch leidend, seinem Wesen nach reine Geistigkeit *(caitanyam)*, ein organloses, objektloses, müheloses, reines Erkennen. Als solche ist die Seele in uns blofser Zuschauer *(sâkshin)*, welcher bei allem Erkennen, als innerster Kern desselben gegenwärtig, müfsig das Welttreiben und seine Illusionen überschaut, ohne sich im mindesten in dasselbe zu mischen: *sa, yat tatra kiñcit paçyati, an-anvâgatas tena bhavati; asañgo hi ayaṃ purushaḥ* (Bṛih. 4,3,16).

Anders stellt sich die Sache auf dem Standpunkte des Nichtwissens. Denn gleichwie der Augenkranke zwei Monde sieht, wo in Wirklichkeit nur einer ist, — oder wie die eine Sonne im Wasser sich in tausend Abbildern spiegelt, deren jedes nicht ein Teil der Sonne, sondern diese ganz, in Wahrheit aber ein blofses Scheinbild ohne Realität ist, — so erscheint dem Nichtwissenden an Stelle des einen zweitlosen Brahman, welches er selber ist, eine Vielheit, bestehend 1) aus einem Gotte *(îçvara)*, der das Amt der Vergeltung übt, 2) aus einer Welt, die der Schauplatz dieser Vergeltung ist, und

3) aus einer bestimmten Anzahl individuell begrenzter Seelen, welche, von Ewigkeit her wandernd, in jedem neuen Dasein die Vergeltung für die Werke des vorhergehenden Lebens erleiden, indem, zu diesem Zwecke, nach jedem Tode aus dem Samen des Leibes, mit welchem die Seele untrennbar verbunden bleibt, eine neue Leiblichkeit, genau entsprechend dem Verdienste und der Verschuldung des vorhergehenden Lebens, hervorgeht, und dieses immer wieder neu, ohne Aufhören in Ewigkeit hinein. — Zwar sind diese Seelen in Wahrheit weder individuell, noch wandernd, sondern jede von ihnen ist der *Âtman*, aufser dem nichts vorhanden ist, d. h. das ganze allwissende und allmächtige *Brahman* selbst. Aber die Seele weifs eben nicht, dafs sie es ist, weil ihr die richtige Erkenntnis ihres Selbstes fehlt, indem ihre eigene Natur vor ihr verborgen ist. Was diese Selbsterkenntnis, bei welcher die Seele zugleich erkennendes Subjekt und erkanntes Objekt ist, verhindert, das ist die zwischen die Seele als Subjekt und Objekt trennend hineintretende *Avidyâ*, wobei diese bald subjektiv als mangelndes Erkenntnisvermögen, bald objektiv als mangelnde Erkennbarkeit charakterisiert wird. In ersterm Sinne wird die Seele (S. 91) mit einem Geblendeten verglichen, dessen geschwundene Sehkraft nur durch das Heilmittel der Gnade wiederhergestellt werden kann; in objektivem Sinne sind es die *Upâdhi*'s, durch welche die göttliche Natur der Seele verhüllt und gleichsam latent wird, wie das Feuer, wenn es im Holze verborgen schlummert:

(p. 787,9:) „Die Allwissenheit und Allmacht der Seele ist „verborgen *durch die Verbindung mit dem Leibe*, d. h. durch die „Verbindung mit Leib, Sinnen, Manas, Buddhi, Aufsendingen „und Empfindung. Und darüber ist dies Gleichnis: so wie „das Feuer zwar mit Brennen und Leuchten begabt ist, das „Brennen und Leuchten aber verborgen sind, wenn das Feuer „in das Holz eingegangen, oder auch mit Asche überdeckt ist, „ebenso entsteht durch die Verbindung der Seele mit den „vom Nichtwissen aufgestellten, aus Name und Gestalt ge„bildeten *Upâdhi*'s, wie Leib usw., die Verirrung, sich von „denselben nicht zu unterscheiden, und diese bewirkt die „Verbergung der Allwissenheit und Allmacht der Seele.“

Diese, die Individuation der Seele bedingenden *Upâdhi's* sind nun, alles in allem betrachtet, folgende:

I) Der grobe Leib *(deha, sthûla-çarîram)*, bestehend aus den Elementen; ihn wirft die Seele mit dem Tode ab.

II) Unter dem, was die Seele auf ihrer Wanderung begleitet, unterscheiden wir:

A) einen wechselnden Teil: die moralische Bestimmtheit *(karma-âçraya)*, welche nach jedem Leben als ein Neues, früher nicht Dagewesenes *(apûrvam)* die Seele geleitet, und

B) einen nicht wechselnden Teil, mit dem sie von Ewigkeit her bekleidet war und es bis zur Erlösung bleibt; dieser (ad Bṛih. p. 360,7 *liñgam* genannt) befafst:

1) den feinen Leib *(sûkshma-çarîram, bhûta-âçraya)*, bestehend aus „den die Samen des Leibes bildenden Feinteilen der Elemente" *(deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi)*;

2) die Lebensorgane, *Prâṇa's* (im weitern Sinne), d. h. Lebenshauche, Lebensgeister genannt. Dieselben zerfallen in zwei Klassen, die erste umfafst die Prinzipien des bewufsten, die zweite die des unbewufsten Lebens.

a) Das System des bewufsten Lebens wird gebildet durch:

α) fünf Erkenntnisorgane *(buddhi-indriyâṇi)*: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl;

β) fünf Tatorgane *(karma-indriyâṇi)*, die Funktionen der Rede, der Hände, der Füfse, des Zeugungsorgans und des Anus in sich befassend;

γ) das *Manas*, Zentralorgan des bewufsten Lebens, die Erkenntnisorgane und Tatorgane beherrschend.

b) Das System des unbewufsten Lebens besteht aus dem *Prâṇa* im engern Sinne, ge-

nauer *Mukhya Prâṇa*, d. h. Hauptlebensodem genannt. Dieser wiederum zerfällt in fünf einzelne Prâṇa's, nämlich: *prâṇa* (im engsten Sinne), *apâna*, *vyâna*, *udâna* und *samâna*, auf denen die Funktionen der Respiration und Nutrition, sowie auch die Verrichtung des Sterbens beruht.

Über den feinen Leib *(bhûta-âçraya)* und die moralische Bestimmtheit *(karma-âçraya)* werden wir bei Betrachtung der Seelenwanderung handeln; hier haben wir den psychischen Apparat, bestehend aus den Systemen des bewufsten und unbewufsten Lebens, welchen die Seele (etwa wie eine Schnecke ihre Fühlhörner) beim Leben aus sich herausstreckt und beim Tode in sich hineinzieht, nach Mafsgabe des Abschnittes 2,4,1—19 näher ins Auge zu fassen; der speziellen Untersuchung geht die Frage nach Ursprung und Wesen der *Prâṇa*'s, d. h. des ganzen psychischen Organismus, vorher.

2. Ursprung und Wesen der Lebensorgane *(prâṇa)*.

Unter den Lebensorganen (*Prâṇa*'s im weitern Sinne) sind bei der gegenwärtigen Frage zu verstehen: die fünf Tatsinne, die fünf Erkenntnissinne, das *Manas* und der *Mukhya Prâṇa* nebst seinen fünf Verzweigungen.

Obgleich dieser Apparat in engster und (aufser durch die Erlösung) untrennbarer Verbindung mit der Seele erscheint, so gehört er doch nicht zu ihr, sondern zu dem andern, nicht seelenartigen Teile der Natur. In dem Schauspiele der Weltentfaltung gehört er nicht dem Schauspieler, sondern dem Bühnen-Inventare an; er steht somit auf gleicher Linie mit den Elementen (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther) und erscheint in nächstem Zusammenhange mit ihnen; wollte man das von uns gebrauchte Bild noch weiter verfolgen, so könnte man sagen: die Elemente bilden gleichsam die Szenerie (Bühne und Kulissen), die Lebensorgane die Kostüme, deren sich die Schauspieler bedienen. Im übrigen ist die Vorstellung über die Prâṇa's nicht recht klar durchgebildet: einerseits sind sie

die unzertrennlichen Begleiter der Seele auf ihren Wanderungen und somit individuell verteilt, anderseits, und so im folgenden, erscheinen sie als eine komplexe Masse, aus welcher die Seele ihre Organe bezieht, ähnlich wie aus der analogen Masse der Elemente ihren Leib.

Die Frage nach Wesen und Ursprung der Prana's wird zweimal behandelt, 2,3,15 und 2,4,1—4, ohne dafs wir doch zu bestimmten Vorstellungen gelangten; an der erstern Stelle (wie wir Kap. XVII, 3, S. 255 bereits sahen) schwankt Çañkara, ob er die Prâṇa's als wesensgleich mit den Elementen oder als wesensverschieden von ihnen betrachten soll: im erstern Falle, meint er, müfsten sie (bei der zu Anfang jedes *Kalpa* stattfindenden Schöpfung) zugleich mit den Elementen, im letztern vor oder nach ihnen entstanden sein: jedenfalls stehe fest, dafs sie, ebenso wie die Elemente, aus Brahman hervorgegangen seien. — Nicht viel weiter führt uns die wortreiche Behandlung, die er an der andern Stelle, 2,4.1—4, unserer Frage angedeihen läfst, indem der wesentliche Inhalt seiner Ausführungen sich auf folgendes beschränkt: Es fragt sich, ob die Prâṇa's entstanden oder nicht entstanden seien (p. 701,6), indem für beide Annahmen sich Schriftstellen anführen lassen (p. 701,7. 702,1); doch darf man darum die Entstehung der Prâṇa's nicht im bildlichen *(gauṇa)* Sinne fassen (p. 702,7), vielmehr sind sie so gut wie die übrige Welt aus Brahman entsprungen (p. 703,11), denn so lehrt es ausdrücklich die Schrift (p. 704,7). Wenn anderseits die Schrift (Çatapathabr. 6,1,1,1) sie schon vor dem Ursprunge [der Welt] dasein läfst, so sind sie doch darum keine absolute Urnatur *(mûla-prakṛiti)*, sondern nur eine relative *(avântara-prakṛiti)*, nämlich in bezug auf das, was wieder aus ihnen hervorgegangen ist (p. 706,6). Mag somit ihre Chând. 6,6,5 (S. 283) gelehrte Entstehung aus den Elementen wörtlich oder figürlich zu nehmen sein (p. 708,5), jedenfalls folgt daraus, dafs auch sie, wie alles andere, aus Brahman entstanden sind (p. 708,9).

Damit ist aber die Frage keineswegs zur Befriedigung erledigt. Denn die Prâṇa's bestehen, ebenso wie der feine Leib, der ihr Träger ist, so lange, wie der Samsâra besteht

(p. 1096,11), und begleiten die Seele unzertrennlich, selbst wenn sie in einen Pflanzenleib wandern sollte (p. 1096,14), in welchem Falle sich Manas und Indriya's natürlich nicht entfalten können; nun besteht der Saṃsâra, wie wir schon oft sahen, von Ewigkeit her: sonach mufs auch die Seele schon von Ewigkeit her mit dem psychischen Organismus der Prâṇa's bekleidet gewesen sein. Unserm Autor ist es überall nur darum zu tun, dieses ewige Bestehen der individuellen Seele und ihres psychischen Apparates mit dem Eingehen in und Entstehen aus Brahman, welches die Schrift von allem Seienden lehrt, zusammenzureimen, indem er die Seele und ihre Organe samenartig *(vîja-âtmanâ)* oder potentiell *(çakti-âtmanâ)* in Brahman fortbestehen läfst, somit das Vergehen und Entstehen derselben zu einem blofs scheinbaren macht; — aber diese vedisch-apologetische Frage interessiert uns weit weniger als die andere, wie sich denn die mit der Seele auswandernden und ewig bestehenden Augen und Ohren, Hände und Füfse usw. zu den materiellen, mit dem Leibe entstehenden und vergehenden Körperteilen, die diese Namen tragen, verhalten? — Einen Fingerzeig zur Lösung dieser Frage gibt uns Çaṅkara, wenn er p. 596,10 den *karaṇa-grâma* als *apratyaksham, rûpa-âdi-hînam* bezeichnet und, wie wir sehen werden, wiederholt erklärt, dafs nicht das Organ, sondern seine Funktion *(vṛitti)* mit der Seele auswandert, dafs also, wenn auch die Organe des Sehens und Hörens, Gehens und Greifens mit dem Tode dahinfallen, doch die Fähigkeit (wir möchten sagen: der Wille) zum Sehen, Hören, Gehen, Greifen usw. mit der Seele fortbesteht (vgl. auch die Chândogya-Stelle auf S. 199). Weitere Aufschlüsse vermissen wir, doch läfst sich die Lösung der Frage im Sinne des Systems nicht verfehlen. Als grundlegend ist dabei die Anschauung zu betrachten, dafs sich die Leiblichkeit zu dem psychischen Komplexe verhält wie die entwickelte Pflanze zu ihrem Samen. Weil alles nur aus seinem Samen entsteht, deswegen mufs die wandernde Seele aufser den Prâṇa's auch noch den Samen des groben Leibes in Gestalt des „feinen Leibes", den wir bei der Seelenwanderung näher kennen lernen werden, mit sich führen. Wie der materielle Leib die materiellen Sinnesorgane trägt, so ist dieser feine Leib der Träger *(âçraya)* der psychischen Organe. Diese

müssen somit, ebenso wie er, als Samenkeime vorgestellt werden, welche beim Eintreten in die materielle Existenz durch Ansetzen homogener Teilchen (S. 279) aus der Gesamtmasse des Prâṇa-Materials ganz ebenso zu den materiellen Organen sich fortentwickeln, wie der feinleibliche Samen aus dem Materiale der Elemente zum groben Leibe erwächst.

3. Das System des bewufsten Lebens: die Organe der Relation.

Entsprechend dem anatomischen Tatbestande, wonach vom Gehirn, als dem Zentralorgan des bewufsten Lebens, einerseits die sensibeln Nerven in die Sinnesorgane, anderseits die motorischen Nerven in die Muskeln der willkürlichen Bewegung verlaufen, finden wir bei den Indern ein Zentralvermögen, das *Manas*, und zwei von ihm abhängige Systeme, das der fünf Erkenntnisorgane (*buddhi-indriya*'s) und das der fünf Tatorgane (*karma-indriya*'s). In diesen elf Organen ist nach Çaṅkara der ganze Komplex des bewufsten Lebens beschlossen. — Wie viele *Prâṇa*'s, so fragt er, haben wir, abgesehen vom *Mukhya Prâṇa* (dem Prinzip des unbewufsten Lebens) anzunehmen (p. 709,1)? Die Zahl derselben wird verschieden angegeben, und es lassen sich Schriftstellen dafür anführen, dafs ihrer sieben, acht, neun, zehn, elf, zwölf und dreizehn seien (p. 709,3—9). Die richtige Zahl aber ist elf. Zunächst nämlich gibt es fünf Spaltungen der Erkenntnis (*buddhi-bheda*), je nachdem das Objekt derselben der Ton, das Betastete, die Gestalt, der Geschmack oder der Geruch ist [wegen dieser Reihenfolge vgl. Anm. 97, S. 256]; ihnen entsprechen die fünf Erkenntnisorgane (p. 711,7). Weiter gibt es fünf Spaltungen des Wirkens (*karma-bheda*), das Reden, Greifen, Gehen, Entleeren und Zeugen; diesen dienen die fünf Tatorgane (p. 711,9).

Diesen Aufsenorganen [welche an die Gegenwart gebunden sind] steht entgegen das auf die drei Zeiten [d. i. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, p. 723,9] bezügliche (p. 711,10) Innenorgan (*antaḥkaraṇam*) oder *Manas* (beide Ausdrücke sind bei Çaṅkara durchaus Wechselbegriffe, vgl. 711,4. 21,4. 666,5);

„durch Spaltung der Funktionen desselben teilen einige es in „*Manas*, *Buddhi*, *Ahaṃkâra*, *Cittam*“ (p. 711,11); — „dieses „der Seele als Upâdhi dienende Innenorgan wird hier und „dort nicht-einheitlich *Manas*, *Buddhi*, *Vijñânam*, *Cittam* be„nannt; einige auch spalten seine Funktionen und benennen „das Vermögen des Überlegens (*saṃçaya*, p. 340,6 *vikalpa*) „*Manas*, das des Entscheidens (*niçcaya*, p. 340,7 *adhyavasâya*) „*Buddhi*“ (p. 666,7). Diese verschiedenen Auffassungen erwähnt Çaṅkara ohne sie zu widerlegen, aber auch ohne sie zu benutzen; für ihn gibt es nur ein Innenorgan, das *Manas*; und auch die *Buddhi* ist ihm nicht ein besonderes Vermögen, sondern bald die Tätigkeit des Erkennens, bald das Erkenntnisvermögen, der Intellekt im allgemeinen (wiewohl sie gelegentlich, im Anschlufs an Kâṭh. 3,3, neben dem *Manas* erscheint, p. 638,11; vgl. 263,8. 389,2. 265,6. 787,10. 1056,1). — Ebenso ist *Ahaṃkâra* in unserm Systeme kein besonderes Organ, sondern bedeutet zunächst „das Wort Ich“ (p. 157,5), sodann, synonym mit *Ahaṃpratyaya*, „die Vorstellung des Ich“, „das Selbstbewufstsein“ (p. 672,1.2. 680,5.6), dessen Objekt (*ahaṃpratyaya-vishaya*) die individuelle Seele ist (p. 73,5. 78,6. 672,1, wohingegen p. 15,2 *asmat-pratyaya-vishaya* auf die höchste Seele geht); als Subjekt der Vorstellung des Ich wird bald die individuelle Seele (*ahaṃkartar* p. 73,5), bald das Manas (*ahaṃpratyayin* p. 21,5) bezeichnet; hingegen ist die höchste Seele nicht Subjekt des *Ahaṃkâra*, weil derselbe ein Tätersein involviert, vielmehr ist, wie alles andere, so auch der *Ahaṃkâra* (mitsamt seinem wahrnehmenden Subjekte und wahrgenommenen Objekte) für die upâdhi-lose Seele blofses Objekt der Wahrnehmung (p. 680,6). Vgl. S. 346.

Die Notwendigkeit der Annahme des *Manas* leitet, wie wir bereits sahen (S. 338), Çaṅkara daraus her, dafs die Seele ihrem Wesen nach ewiges Erkennen ist, in den Sinnesorganen aber kein Grund für ein in verschiedenen Augenblicken verschiedenes Verhalten liegt, so dafs wir [im Wachen, denn von diesem allein ist hier die Rede] entweder gar kein Erkennen oder ein ununterbrochenes Erkennen haben würden, stünde nicht zwischen Seele und Sinnesorganen das *Manas*, „durch „dessen Aufmerken (*avadhânam*) und Nicht-Aufmerken die

„Apperzeption *(upalabdhi)* und Nicht-Apperzeption [der Seele] „zustande kommen“ (p. 667,6).

Als Zentralorgan der Erkenntnisorgane und Tatorgane ist das *Manas* einerseits das, was wir den Verstand, anderseits was wir den bewufsten Willen nennen. Doch werden die Vorstellungen über dasselbe nicht näher entwickelt. Statt dessen begnügt sich Çañkara (p. 667,7, vgl. p. 21,4) mit einer Hinweisung auf die unsystematischen Aufschlüsse der Stelle Bṛih. 1,5,3: „ich war anderswo mit dem Verstande *(anyatra-„manas)*, ich sah nicht, ich war anderswo mit dem Verstande, „ich hörte nicht, so sagt man; denn nur mit dem Verstande „sieht man, mit dem Verstande hört man[115]; *kâma, saṃkalpa, „vicikitsâ, çraddhâ, açraddhâ, dhṛiti, adhṛiti, hrî, dhî, bhî.* — „alles das ist *Manas*; darum, auch wenn man von hinten her „berührt wird, so erkennet man es durch das *Manas.*“ — Die aufgezählten Vermögen werden von Çañkara ad Bṛih. l. c. erklärt wie folgt: „*kâma*, Begierde, das Verlangen nach Ge-„schlechtsgenufs usw.; *saṃkalpa*, Entscheidung, die Bestim-„mung eines vorgestellten Objektes durch Unterschiede wie „weifs, schwarz usw.; *vicikitsâ*, der Zweifel; *çraddhâ*, Glaube, „das Erkennen des Daseins unsichtbarer Objekte, z. B. der „Götter, an den Wirkungen; *açraddhâ*, Unglaube, das ent-„gegengesetzte Erkennen; *dhṛiti*, Festigkeit, das Sich-aufrecht-„Erhalten bei Müdigkeit des Leibes; *adhṛiti*, das Gegenteil „davon; *hrî*, die Scham; *dhî*, die Erkenntnis; *bhî*, die „Furcht.“

Die genannten *Prâṇa*'s *(Manas, Buddhi-indriya*'s, *Karma-indriya*'s*)* sind minimal *(aṇu)*, welches bedeutet, dafs sie 1) fein *(sûkshma)*, 2) begrenzt *(paricchinna)*, nicht dafs sie atomgrofs *(paramâṇu-tulya)* sind, „weil in diesem Falle die „Wirkung der Durchdringung des ganzen Leibes unmöglich „sein würde“.[116] Ihre Feinheit ergibt sich daraus, dafs sie

---

[115] Vgl. Epicharmos bei Plut. mor. p. 961 A:

Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει, τἆλλα κωφὰ καὶ τυφλά.

[116] p. 715,4; oben hingegen (S. 333 fg.) wurde die Möglichkeit der Durchwirkung des ganzen Leibes nicht für die atomgrofse, sondern für die minimale Seele (die im Saṃsârastande die Gröfse der Buddhi, d. h.

im andern Falle (wenn sie *sthûla*, grob materiell wären) zur Zeit des Sterbens, beim Auszuge der Seele aus dem Leibe, so wie eine Schlange, die aus ihrem Loche schlüpft, von den Umstehenden gesehen werden müfsten (p. 715,6); begrenzt aber, und nicht (wie die von den *Upâdhi*'s freie Seele) unendlich grofs müssen sie deswegen sein, weil für das Unendlichgrofse kein Auszug, Hingehen und Wiederkehren möglich sein würde (p. 715,7). „Behauptet ihr, dafs auch Unendlichgrofses seiner „Funktion (*vritti*) nach an einer bestimmten Stelle des Leibes „sein könne, so ist zu bemerken, dafs die Organe [der Seele] „überhaupt nur Funktionen sind; nämlich die Funktion, oder „was es sonst sein mag, welche die Wahrnehmung vollbringt, „die nennen wir Organ; der Streit ist daher nur um den „Namen und die Annahme der Allgegenwart müfsig" [nur nach dem, was sie im Leibe sind, kommen die Prâṇa's in Betracht, mag man sie hier Organe nennen, oder auch Funktionen und als deren Träger unendlichgrofse Organe hypostasieren]. — Sonach sind die Prâṇa's anzusehen als die Funktionen oder Fähigkeiten des Sehens, Hörens, Fühlens, Greifens, Gehens usw., welche, der Seele anhaftend, beim Tode nicht mit den entsprechenden Körperteilen zunichte werden, sondern dieselben immer neu aus sich, wie der Same die Pflanze, erzeugen.

4. Das System des unbewufsten Lebens: Organe der Nutrition.

Das Prinzip des unbewufsten, vegetativen Lebens ist der *Mukhya Prâṇa*, ein Ausdruck, welcher ursprünglich den „Odem im Munde" bedeutete (so Chând. 1,2,7, wo in der Parallel-

des Manas hat) bestritten. Sehen wir hiervon ab und fragen, wie nach der Konsequenz des Systems die wechselseitige Wirkung zwischen der minimalen, „einer Ahle Spitze grofsen" Seele und dem Leibe denn schliefslich zu denken ist, so dient zur Antwort, dafs sie ohne Zweifel vermittelt wird durch die *Prâṇa*'s, welche zwischen Seele und Leib in der Mitte stehen wie aber die Verbindung dieser, z. B. der Sehfunktion oder Sehkraft einerseits mit Manas und Seele, anderseits mit dem Auge, zu denken ist, das bleibt unaufgehellt.

stelle Bṛih. 1,3,7 *âsanyaḥ prâṇaḥ* steht; vgl. Bṛih. 1,3,8), in unserm Systeme aber, wo der Atmungsprozefs nur einen Teil seiner Aufgabe ausmacht, zu der Bedeutung des „Haupt-Lebensodems“ übergegangen ist. Seine Priorität über die andern Lebensorgane bildet ein Lieblingsthema der Upanishad's; so in der Parabel vom Wettstreite der Organe (Bṛih. 6,1. Chând. 5,1; vgl. Kaush. 3,3. Praçna-Up. 2), nach welcher die Organe: Rede, Auge, Ohr, Manas usw., der Reihe nach auswandern, und, als die Reihe an den *(Mukhya) Prâṇa* kommt, seine Unentbehrlichkeit und ihre Abhängigkeit von ihm inne werden. Eine Variation desselben Themas ist die Erzählung von dem Streite der Götter (d. h. der Organe: Geruchssinn, Auge, Ohr, Manas und Mukhya Prâṇa) gegen die Dämonen, welche die andern Organe mit Übel heimsuchen, an dem Prâṇa aber wie Erdschollen an einem Steine zerstieben (Bṛih. 1,3. Chând. 1,2).

Mit vielfachem Bezuge auf diese Erzählungen führt Çañkara (2,4,8–13) aus, wie der *Mukhya Prâṇa* allerdings auch eine Schöpfung des Brahman, jedoch unter allen Organen das älteste und edelste ist. Zwar, sagt er, heifst es in dem *Nâsad-âsîya*-Liede (Ṛigv. 10,129,2):

„Nicht Tod war damals, noch Unsterblichkeit,
„Nicht war die Nacht, der Tag nicht offenbar;
„Es hauchte windlos in Ursprünglichkeit
„Das Eine, aufser dem kein andres war;“

aber das, welches „hauchte“, ist hier nicht der Prâṇa, sondern, wie das Beiwort „windlos“ beweist, die höchste Ursache (p. 716). Somit ist also auch der Prâṇa [in dem Sinne wie die andern Organe, d. h. aus seinem von Ewigkeit her mit der Seele verbundenem Samen] entstanden, aber er ist unter den Organen das älteste, weil er seine Funktion schon von dem Momente der Injektion des Sperma an beginnt, falls dieses überhaupt in der Yoni aufgeht (p. 717,3), während die Funktionierung der andern erst durch die Entstehung des Gehörganges usw. möglich wird (p. 717,5); und ebenso ist der Prâṇa der beste, weil die andern Organe in der Parabel vom Streit der Organe ihm gestehen: „fürwahr, ohne dich können wir nicht leben“ (p. 717,7).

Wie ist nun dieser Prâṇa beschaffen? Zunächst ist er nicht blofs Wind, wiewohl dies eine Schriftstelle (p. 717,10) zu besagen scheint, indem er Chând. 3,18,4 ausdrücklich vom Winde (*Vâyu*) unterschieden wird; vielmehr ist er ein psychisches Analogon der (kosmischen) Gottheit des Windes (*vâyur eva, adhyâtmam âpannaḥ*, p. 719,8). Weiter ist er auch nicht als eine blofse Gesamtwirkung der Organe (*Manas* und *Indriya*'s) anzusehen, wie die *Tantrântarîya*'s (p. 717,12, d. h. die *Sâñkhya*'s) wollen, wenn es bei ihnen heifst:

„Gemeinschaftliche Wirkung der Organe
„Sind die fünf Winde, Prâṇa an der Spitze[117];“

denn wäre er dieses, so würde er nicht Muṇḍ. 2,1,3 noch besonders neben *Manas* und *Indriya*'s genannt werden. Aber könnte er nicht das gemeinschaftliche Resultat des Wirkens dieser elf Organe sein, indem dieselben das Leben des Leibes etwa so hervorbrächten, wie elf in einen Käfig gesperrte Vögel, indem sie auffliegen, diesen mit in die Höhe heben?[118] — Hierauf ist zu entgegnen, dafs die Organe unmöglich das Phänomen des Lebens hervorbringen können, weil dasselbe vom Hören usw. absolut verschiedener Art ist (p. 719,4). Vielmehr liegt in dem von der Schrift gelehrten Primate des Prâṇa, dafs die übrigen Organe sich ihm als Qualitäten (*guṇa*) unterordnen [p. 719,6.12; unbeschadet ihrer ursprünglichen Wesensverschiedenheit von ihm, über welche unten].

Aber darum ist der *Prâṇa* doch nicht, wie die individuelle Seele, der Souverän des Leibes (p. 719,12), denn wenn er auch allein wach bleibt, während die Organe schlafen (Bṛih. 4,3,12, S. 204), nicht, wie sie, vom Tode (der Ermüdung) gepackt wird (Bṛih. 1,5,21), wenn er auch der „an sich Raffer“ derselben heifst, indem er sie im Schlafe in sich rafft

[117] Dieser von Çañkara (p. 718,2) zitierte Vers steht in der *Sâñkhya-Kârikâ* v. 29 und in den *Sâñkhya-sûtra*'s 2,31, wohin er offenbar aus der *Kârikâ* herübergenommen ist, wie die künstliche metrische Form (es ist ein vollständiger *Âryâ*-Halbvers) zur Genüge beweist. Weitere Beispiele bei Hall, Sâñkhya-Sâra, p. 12.

[118] p. 718,13; auch dieses Bild scheint den *Sâñkhya*'s anzugehören; wenigstens findet es sich, wiewohl entstellt, bei *Gauḍapâda ad Sâñkhya-Kâr.* 29, ed. Wilson p. 26,5.

(Chând. 4,3,3, S. 64), und sie hütet, wie eine Mutter ihre Kinder (Praçna 2,13), so ist er doch nur der oberste Minister der Seele, wie Auge, Ohr usw. die Diener derselben sind (p. 720,7). Im übrigen steht er mit den Organen auf gleicher Stufe (p. 720,9), ist wie sie ein Aggregat [*saṃhata*, d. h. aus seinem Samen durch Ansetzen von Teilchen aus dem Prâṇa-Material entstanden] und ein Ungeistiges (p. 720,11), hat aber nicht, wie sie, ein Objekt (p. 721,1), ist nicht neben ihnen als zwölftes Organ zu zählen, sondern stützt, ernährt und belebt den ganzen Leib, wie p. 722 aus der Parabel vom Wettstreite der Organe des weitern nachgewiesen wird. — Hierzu stimmt, dafs der Mukhya Prâṇa p. 161,9 *prajñâ-sâdhana-prâṇa-antara-âçraya* „die Stütze der andern, der Erkenntnis dienenden Prâṇa's" heifst, und dafs als seine Aufgabe p. 471,2 *samanaṇam*, p. 378,6. 380,12. 732,6. 1090,10 (vgl. ad Bṛih. p. 291,9) *parispanda* bezeichnet wird, welches beides die Erregung, Animierung, Belebung zu bedeuten scheint.

Als belebendes und erhaltendes Prinzip des Leibes hat der *Mukhya Prâṇa* fünf Verzweigungen: *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Udâna*, *Samana*, welche vielfach aufgezählt (z. B. Bṛih. 1,5,3. 3,9,26. Chând. 3,13. 5,18. Praçna 3; nur die drei ersten: Bṛih. 3,1,10. 5,14,3. Chând. 1,3,8; vier, ohne samana: Bṛih. 3,4,1, ohne udâna: Atharvav. 10,2,13) und teilweise sehr verschieden erklärt werden. Nach Çaṅkara (p. 723,1–4) ist *Prâṇa* das Ausatmen (*ucchvâsa*), *Apâna* das Einatmen (*niçvâsa*); *Vyâna* ist eine Art Verbindung beider; nämlich dasjenige, was das Leben unterhält, wenn man, behufs einer starken Anstrengung des Körpers, den Atem anhält[119] [in der

[119] Diese Erklärung Çaṅkara's von *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna* stützt sich auf Chând. 1,3,3–5 und steht in Einklang mit Çaṅkara's Kommentar zu dieser Stelle, in welchem er ausdrücklich *Prâṇa* als das Ausatmen (*vâyuṃ vahir nihsârayati*), *Apâna* als das Einatmen (*antar âkarshati vâyum*) definiert. Hingegen erklärt er, sich selbst widersprechend, ad Chând. 3,13,3 und ebenso ad Praçna 3,5 und Bṛih. 1,5,3 den *Apâna* als *mûtra-purîsha-âdi-apanayan*, d. h. als die Sekretion. Erstere Auffassung stimmt zu seiner Erklärung ad Bṛih. 3,2,2, dafs der Geruch dem *Apâna* zugesellt sei, letztere, wie es scheint, zu seinen Worten ad Bṛih. 3,9,26, sowie auch zur Theorie des Vedântasâra § 95. — Eine Vermittlung liefse sich allenfalls daraus gewinnen, dafs das Einatmen für die Beförderung des Inhaltes der Eingeweide von wesentlicher Bedeutung ist.

indischen Medizin ist *Vyâna* das Prinzip der Zirkulation der Säfte und des Blutes, vgl. das Petersb. W. *s. v.*, sowie auch schon Praçna 3,6]; *Samâna* ist das Prinzip der Verdauung; *Udâna* endlich ist das Vermögen, welches beim Tode den Auszug der Seele aus dem Leibe bewerkstelligt. — So sehen wir die Inder unserer Dreiteilung des vegetativen Systems in Respiration, Zirkulation und Digestion schon ziemlich nahe kommen.

Seiner quantitativen Beschaffenheit nach ist der *Mukhya Prâṇa* minimal (*aṇu*), welches auch hier wieder bedeutet, nicht dafs er atomgrofs ist, indem er mit seinen fünf Funktionen den ganzen Leib durchwaltet (p. 724,3), sondern dafs er 1) nicht grob ist, weil er beim Auszuge der Seele nicht wahrgenommen wird (p. 724,4), und 2) nicht unendlich grofs, weil sonst Ausziehen, Hingehen und Wiederkommen nicht möglich wären (p. 724,5), und wenn er (Bṛih. 1,3,22) „so grofs wie „eine Termite, wie eine Mücke, wie ein Elefant, wie diese „drei Welten, wie alles was ist“ genannt wird, so ist dies in kosmologischem Sinne von Hiraṇyagarbha (einer mythologischen Personifikation des Brahman, vgl. Anm. 41), nicht in psychologischem Sinne zu verstehen, in welchem er, wie die Worte: „so grofs wie eine Termite“ usw., zeigen, einen je nach der Gröfse der einzelnen Geschöpfe beschränkten Umfang hat (p. 724,10; aus dem Ausdrucke: der *prâṇa* sei *pratiprâṇi-vartin*, darf wohl entnommen werden, dafs er mit seinen fünf Verzweigungen den jedesmaligen Leib ganz ausfüllt).

5. Verhältnis der Systeme des bewufsten und unbewufsten Lebens zueinander.

Nach 2,4,17—19.

Es fragt sich, ob die übrigen *Prâṇa*'s (das *Manas* und die zehn *Indriya*'s) blofse Funktionen des *Mukhya Prâṇa* oder verschieden geartete Wesenheiten sind (p. 729,3). Man könnte das Erstere meinen, weil es (Bṛih. 1,5,21) heifst: „sie wurden alle zu seiner Natur“, und weil auch sie den Namen *Prâṇa* tragen (p. 729,5). Aber dem ist nicht so: sie sind besondere

Wesenheiten, wie schon daraus folgt, dafs sie den besondern Namen *Indriyam* führen; zwar erwähnt die Çruti (Muṇḍ. 2,1,3) das *Manas* neben den *Indriya*'s, aber die Smṛiti (Manu 2,89) zählt elf *Indriya*'s auf, indem sie das *Manas* mit darunter begreift, was beim *Prâṇa* nie der Fall ist (p. 730). Der Gegensatz zeigt sich auch darin, dafs bei dem Streite der Götter und Dämonen (Bṛih. 1,3. Chând. 1,2) alle andern überwältigt werden, nur der *Prâṇa* nicht (p. 730,12).

Die Verschiedenheit beider besteht in folgendem: 1) wenn alle andern schlafen, so ist der *Prâṇa* doch wach; 2) alle, aufser ihm, unterliegen dem Tode, Bṛih. 1,5,21, worunter hier die Müdigkeit zu verstehen ist (p. 732,2); 3) der *Prâṇa*, nicht die Indriya's, bedingt durch sein Bleiben den Fortbestand, durch seinen Auszug den Dahinfall des Leibes; 4) alle *Indriya*'s sind auf Objekte gerichtet [sind Organe der Relation], der *Prâṇa* nicht; 5) dafs „sie zu seiner Natur wurden" (Bṛih. 1,5,21) bedeutet, dafs die *Indriya*'s vom *Prâṇa* abhängig sind, insofern er ihre Erregung (*parispanda*) bewirkt, daher sie auch in übertragenem Sinne seinen Namen (*prâṇa*) führen (p. 731,8–732,11).

6. Die Mitwirkung der Götter.

Nach 2,4,14–16.

Die allgemeine Tendenz der Inder, kosmische und psychische Potenzen in Parallele zu stellen, zeigt sich auch darin, dafs die einzelnen Lebensorgane in Beziehung zu entsprechenden, als Götter vorgestellten Naturelementen gebracht werden. So werden Bṛih. 1,3,11 die Organe, nachdem der *Prâṇa* im Kampfe gegen die Dämonen das Böse, den Tod von ihnen abgewehrt hat, „über den Tod hinausgeführt"; hierbei wird die Rede zum Feuer und leuchtet, der Odem zum Winde und reinigt, das Auge zur Sonne und brennt, das Ohr zu den Polen, das Manas zum Monde und glänzt. — Anderseits heifst es Ait. 1,2,4 von den aus dem Urmenschen entstandenen und, nach einem Standort verlangend, in den Menschen fahrenden Göttern: „das Feuer ging als Rede ein in den Mund, der „Wind als Odem in die Nase, die Sonne als Gesicht in die

„Augen, die Pole gingen als Gehör ein in die Ohren, die „Kräuter und Bäume als Haare in die Haut, der Mond ging „als Manas ein in das Herz, der Tod als Apâna in den Nabel, „das Wasser als Samen in das Zeugungsorgan." — Dementsprechend gehen nach Bṛih. 3,2,13 beim Tode des Menschen die Rede zum Feuer, der Odem zum Winde, das Auge zur Sonne, das Manas zum Monde, das Ohr zu den Polen, der Leib zur Erde, die Seele zum Äther [im Herzen], die Leibeshaare zu den Kräutern, die Kopfhaare zu den Bäumen, Blut und Samen zum Wasser. —

An diese Stellen lehnt sich die Theorie des Vedânta von der Vorsteherschaft *(adhishṭhâtṛitvam)* der Götter über die Organe. Die Lebensorgane, so entwickelt Çañkara p. 725–726 mit Berufung auf die angeführten Schrifttexte, können nur wirken, sofern sie von den entsprechenden Göttern regiert werden; aus eigener Machtvollkommenheit können sie es nicht, wenn sie auch mit dem zu ihren Wirkungen erforderlichen Kraftvermögen ausgerüstet sind (p. 726,14), ebenso wie ein Wagen, obgleich er kraftvermögend *(çakta)* ist, um sich bewegen zu können, noch des Ochsen bedarf (p. 727,1). Der letztere Vergleich weist darauf hin, dafs man sich den die Seele umgebenden Apparat der Organe als einen an sich toten Mechanismus vorstellt, der noch eines besondern Prinzips der Bewegung bedarf. Als solches kann die Seele nicht verwendet werden, weil sie an sich untätig ist und durch die Upâdhi's (d. h. die Organe) erst zum Täter *(kartar)* wird; daher das Wirken der Organe teils auf den „innern Lenker" (S. 160), d. h. auf das (exoterische) Brahman, teils, wie hier, auf die im übrigen als *emeriti* dastehenden Götter zurückgeführt wird. Doch ist ihre Rolle eine blofs subsidiäre: an dem Geniefsen und Leiden nehmen sie nicht teil; dies bleibt allein der mit Gutem und Bösem, mit Lust und Leid behafteten individuellen Seele vorbehalten (p. 728,3). Beim Tode ziehen die Götter ihre Mithilfe zurück; nur dies bedeutet die obenerwähnte Rückkehr der Rede in das Feuer usw. (p. 745,8); indes die Organe selbst, der *Prâṇa* sowohl wie das *Manas* und die *Indriya*'s, mit der Seele ausziehen und dieselbe auf allen ihren Wanderungen begleiten (p. 728,7).

7. Rückblick.

Nachdem die Inder schon früh zu der Erkenntnis gelangt waren, dafs der Schlüssel zum Welträtsel nirgendwo anders als in dem eigenen Selbste *(Âtman)* zu suchen sei, so fragte sich weiter, welchen Teil unseres Ich man als den deutlichsten Ausdruck des Ansichseienden anzusehen habe: das unbewufste Leben, welches in Wachen und Schlaf unermüdlich weiter geht, oder das bewufste Leben, in dessen Übergewicht der Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen liegt? — Wie uns scheint, hat man beide Wege betreten, und zwar in älterer Zeit vorwiegend den erstern, indem man den *Prâṇa* (Odem, Leben) mit *Brahman* identifizierte und demgemäfs im Tiefschlafe (wo nach Çatapathabr. 10,3,3,6 alle Organe in das Leben eintauchen) einen Eingang in das *Brahman* erkannte; im weitern Verlaufe hätte man sich dann dazu hingeneigt, den *Âtman* vielmehr in dem, was Subjekt des Erkennens in uns ist, zu finden und ihn sonach als *drashṭar* (Bṛih. 3,7,23. 3,8,11), *prajñâ-âtman* (Kaush. 3), *prâjna âtman* (Bṛih. 4,3,21. 35), *prajñâna-ghana* (Bṛih. 4,5,13) usw. zu charakterisieren, das Eingehen zu Brahman im Tiefschlafe aber als ein unbewufstes, weil objektloses Erkennen (Bṛih. 4,3,23) oder auch als ein phantastisches Emporsteigen zum höchsten Lichte (Chând. 8,12,3) aufzufassen; eine Polemik der jüngern Richtung gegen die ältere würde Chând. 7, ein Versuch beide zu versöhnen Kaush. 3 sein; bis man dann endlich bei dem extremen Intellektualismus des Vedântasystemes angelangt wäre, für welchen Brahman reine Geistigkeit *(caitanyam)* ist, während der *Prâna* in Gestalt des *Mukhya Prâna* zu einem blofsen *Upâdhi* der Seele herabsinkt.

Diese Auffassung, welche wir für jetzt nur als Vermutung hinstellen können, würde unter anderm auch die eigentümliche Stellung des *Mukhya Prâṇa* im Systeme erklären, welches ihm einerseits den Primat vor allen übrigen Upâdhi's beläfst, anderseits die Seele nicht sowohl mit ihm als vielmehr mit dem (von ihm abhängigen) *Manas* verknüpft. Denn während der *Mukhya Prâna*, der Gröfse des jedesmaligen Leibes sich

anpassend (S. 363), in seinen fünf Verzweigungen alle Körperteile durchdringt, so ist die Seele im Saṃsârastande „der Kern (die Quintessenz) der Qualitäten der Buddhi“ (S. 335), d. h. des *Manas*, ist wie dieses „einer Ahle Spitze grofs“ und wohnt in Quasi-Identität mit ihm im Herzen, von wo aus das *Manas* die *Indriya*'s als seine Fühlhörner (Erkenntnisorgane) und Vollstrecker seiner Befehle (Tatorgane) durch den ganzen Leib sendet. Im Tiefschlafe schlüpfen, wie wir sehen werden, die *Indriya*'s in die Adern, gehen dadurch in den *Mukhya Prâṇa* ein und kommen, ebenso wie das *Manas*, in demselben zur Ruhe, während die Seele, mit Brahman vereinigt, im Äther des Herzens weilt. Dieses Ruhe-haben der Seele von den Upâdhi's *(upâdhi-upaçama)* wird bedingt durch den Stillstand der *Indriya*'s und des *Manas*, nicht aber des *Mukhya Prâṇa*, dessen Tätigkeit im Schlafe wie im Wachen weiter geht; hieran wird deutlich, wie locker das Band zwischen ihm und der Seele ist; seine Ruhe ist nicht erforderlich, damit die Seele zur Ruhe komme, seine Verrichtungen sind auf die Zustände derselben ohne Einflufs. Vielmehr erscheint er im Leben des Organismus als der der Seele entgegengesetzte Pol, als der Sammelherd der *Upâdhi*'s und somit als der Zentralpunkt alles dessen, was die Seele zur individuellen Seele macht und ihre ursprüngliche Gottwesenheit verdunkelt. Zwar ist der *Mukhya Prâna* nicht wie *Manas* und *Indriya*'s Diener der Seele, sondern ihr Minister (*mantrin* p. 720,7); jedoch ein Minister, mit dem sein Souverän nicht auf dem besten Fufse lebt, dem er die Sorge um das Wohl des Landes anheimstellt, indessen Serenissimus es vorzieht, auf dem Schlosse eines ihm sympathischeren Günstlings (des *Manas*) zu residieren, der übrigens dem Minister untergeben ist; — Verhältnisse, wie sie im Laufe der Staatsentwicklung vorkommen mögen, gewifs aber nirgendwo die ursprünglichen sind.

Etwas anders stellt sich die Sache beim Tode; hier gehen, wie wir sehen werden, zunächst die *Indriya*'s in das *Manas*, hierauf sukzessive das *Manas* in den *Mukhya Prâṇa* [in welchem es, räumlich betrachtet, doch schon ist], der *Mukhya Prâna* in den *Jîva* (die individuelle Seele), also in das Herz, der *Jîva* endlich in „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile

der Elemente“, d. h. in den feinen Leib, ein, der bei der Wanderung ihr Träger ist.

Wie dieser feine Leib zum groben Leibe, so verhalten sich die ausziehenden Organe zu den materiellen, mit dem Leibe zugrunde gehenden Organen: sie sind ihr Fortbestehen *vîja-âtmanâ* oder *çakti-âtmanâ*, dem Samen nach, der Kraft nach; d. h., während Auge und Ohr, Hand und Fufs mit dem Tode zerfallen, so bleibt ihre Funktion *(vṛitti)*, die Kraft des Sehens, Hörens, Gehens, Greifens usw., mit der Seele verbunden, wandert (in latentem Zustande) mit ihr aus und dient bei der Neuverkörperung als der Same, aus dem das materielle Organ ebenso hervorgeht, wie aus dem feinen Leibe der grobe Leib. [Eine Zusammenstellung der feinleiblichen Materie mit den drei Urelementen, der grobleiblichen mit den dreifach oder fünffach gemischten Ableitungen derselben, ist in Çañkara's Kommentar noch nicht ersichtlich.]

Hiernach wäre die Einwirkung der Seele auf den Leib und des Leibes auf die Seele zu denken wie folgt: die *Indriya*'s sind nichts anderes als die Kräfte oder Funktionen der *Karaṇa*'s, d. h. der materiellen Organe, erzeugen dieselben aus sich und bleiben in innigster Durchdringung mit denselben verbunden; diese *Indriya*'s haben ihr gemeinsames Zentrum in dem *Manas*, welches, ihnen wesensgleich, selbst ein *Indriyam* ist; das *Manas* wiederum wohnt, einer Ahle Spitze grofs, im Herzen und in ihm, seinen ganzen Umfang ausfüllend und unzertrennlich (aufser durch die Erlösung und vorübergehend im Tiefschlafe) mit ihm verbunden, die **Seele**, welche somit durch Vermittlung des *Manas* und der *Indriya*'s die Bewegungen der *Karaṇa*'s regiert und ihre Eindrücke empfängt, indes der *Mukhya Prâṇa* mit seinen fünf Ästen den ganzen Leib durchzieht und seine Nutrition im Dienste der Seele versieht, welcher er untergeben ist, ohne dafs, vom Sterben abgesehen, ein Zusammenhang zwischen beiden zutage träte.

XXVIII. Besondere Zustände der Seele.

Es gibt drei Zustände der im Leibe weilenden individuellen Seele: sie sind: das Wachen, der Traumschlaf und der Tiefschlaf (p. 799,14), und diese drei sind auch zu verstehen, wo (wie z. B. p. 432,12, S. 297) von der höchsten Seele als „dem wechsellosen Zuschauer der drei wechselnden Zustände“ die Rede ist. Ein vierter Zustand ist das Sterben als Auszug aus dem Leibe (p. 799,15); hierzu kommt noch die Ohnmacht, welche jedoch nicht als ein fünfter Zustand zu rechnen ist, weil sie nur eine gelegentlich und ausnahmsweise eintretende Erscheinung ist, von der die Heilkunde zu handeln hat (p. 862,13).

Wir betrachten jetzt diese drei Zustände nach Mafsgabe des Materials, welches in dem zur Psychologie zu ziehenden Nachtrage 3,2,1–10 vorliegt, indem wir die kurze Definition derselben aus p. 107,12 fg. vorausschicken: „die Seele wacht, „wenn sie zufolge der Verbindung mit den verschiedenen vom „*Manas* ausgehenden *Upâdhi*'s [den zehn *Indriya*'s] die Sinnen-„dinge ergreift und ihren Verschiedenheiten nachgeht; — wenn „sie, von den Eindrücken derselben bestimmt[120], Traumbilder „sieht, so wird sie [gelegentlich, nämlich Chând. 6,8,2, S. 284] „mit dem Worte *Manas* bezeichnet [im Traume ruhen die

[120] Die Traumbilder haben die im Wachen gehabten Eindrücke (*vâsanâ*) zur Ursache; vgl. p. 788,11: *jâgarita-prabhava-vâsanâ-nimittatvât tu svapnasya*; p. 270,8: *tad-vâsanâ-nimittâṅç ca svapnân nâḍî-caro 'nubhûya.*

„Sinne, während das *Manas* tätig bleibt, S. 345]; — im Zu„stande des Tiefschlafes, wo die Zweiheit der *Upâdhi's* [*In„driya's* und *Manas*, oder, wie Govinda will: die groben und „die feinen] zur Ruhe kommt, und die durch die *Upâdhi's* „bedingten Verschiedenheiten aufhören, ist sie gleichsam in „ihrem eigenen Selbste zergangen *(pralîna)*, und daher heifst „es: sie sei zu sich selbst eingegangen (Chând. 6,8,1, S. 284)".

1. Der Traumschlaf.

Nach 3,2,1—6.

In der Hauptstelle, Bṛih. 4,3 (welche wir im folgenden aus Kap. XII, 4, S. 204, als dem Leser gegenwärtig voraussetzen), heifst es: „daselbst sind nicht Wagen, nicht Gespanne, „nicht Strafsen, sondern Wagen, Gespanne und Strafsen „schafft er sich." Es fragt sich, ob hier eine reale oder eine auf Illusion *(mâyâ)* beruhende Schöpfung zu verstehen ist (p. 778,7)?

Man könnte ersteres glauben, weil es ja heifst: „er schafft" und weiterhin: „denn er ist der Schöpfer" (p. 779,6). Auch sagt eine andere Stelle (Kâṭh. 5,8) vom Traumschlafe:

„Der Geist, der in dem Schläfer wach bleibt,
„Jedweden Wunsch nach Lust gestaltend,
„Der ist das Reine, ist das Brahman,
„Der heifset das Unsterbliche.
„In diesem ruhen alle Welten,
„Dies überschreitet keiner je."

Unter den Wünschen, könnte man meinen, seien hier wie vorher (Kâṭh. 1,23—24) reale Objekte, unter dem gestaltenden Geiste wie vorher (Kâṭh. 2,14) die weltschaffende höchste Seele *(prâjña)* zu verstehen (p. 780,1.5), so dafs die Traumschöpfung ebenso gut wie die wirkliche Schöpfung als eine reale zu denken wäre (p. 780,10).

Hierauf ist zu antworten: die Traumschöpfung ist eine blofse Illusion, nicht Realität (p 780,17), weil sie nicht mit **Raum, Zeit und Kausalität** zusammenstimmt, sondern von denselben widerlegt wird (p. 781,3) 1) Nicht mit dem **Raume**: denn für Wagen usw. ist in dem begrenzten

Raume des Leibes kein Platz (p. 781,5). Man könnte meinen, dafs die Seele im Traume den Leib verlasse, weil es heifse (Brih. l. c.) „sie schwinge sich aus dem Neste empor und schweife wo es ihr beliebe“, und weil das Gehen und Stehen im Traume nur unter dieser Voraussetzung möglich sei (p. 781,6). Aber dem ist nicht so: denn es ist nicht möglich, in einem Augenblicke hundert Meilen zu durcheilen, auch müfste dann einer, der im Lande der *Kuru*'s einschläft und im Traume zum Lande der *Pañcâla*'s gelangt, auch dort erwachen können, während er doch nur immer im Lande der *Kuru*'s erwacht (p. 781,10.14). Dazu kommt, dafs die Gegenstände im fremden Lande in Wirklichkeit gar nicht so sind, wie man sie im Traume gesehen hat (p. 782,1). Die erwähnte Schriftstelle ist also bildlich und das Gehen und Stehen im Traume als eine Täuschung aufzufassen (p. 782,5.7). Ebenso wenig stimmt der Traum 2) zu den Bedingungen der Zeit: denn man schläft in der Nacht und meint, es wäre Tag, und man durchlebt in einem Traume von einer Stunde oft eine Reihe von Jahren (p. 782,8); und 3) zu denen der Kausalität: denn man greift die Wagen ohne Hände, sieht sie ohne Augen, baut sie ohne Holz; auch wird ihr Dasein durch das Aufwachen widerlegt (vgl. S. 267), und nicht durch dieses allein, sondern auch durch den Verlauf des Traumes selbst, indem der Wagen sich plötzlich in einen Menschen, der Mensch in einen Baum verwandelt (p. 782,11).

Allerdings ist der Traum nicht völlig illusorisch; denn er ist vorbedeutend für kommendes Glück und Unglück. Denn so sagt die Schrift (Chând. 5,2,9):

„Wenn er im Traum mit Weibern Liebeshändel flicht,
„So deutet auf Gelingen solches Traumgesicht;“

während (nach Ait. âr. 3,2,4,17) ein schwarzer Mann mit schwarzen Zähnen den nahen Tod voraus verkündigt (p. 783,7). Auch legen ja den Traum die Kenner der Traumbücher (*svapna-adhyâya* p. 783,10) aus, wenn sie z. B. lehren, Reiten auf einem Elefanten bedeute Reichtum, auf einem Esel Armut. Hier ist das Vorbedeutete wahr, aber das Vorbedeutende, der Traum, ist es nicht (p. 783,14; vgl. S. 291). — Übrigens ist

der Zweck der Traumbilder, Freude und Schrecken zu erregen, und zwar infolge des Guten und Bösen, welches man getan hat (p. 784,7).

Somit ist die Stelle vom Schaffen der Wagen bildlich zu verstehen (p. 784,2), und dient zur Erläuterung, inwiefern der Geist selbst sein Licht ist (p. 784,9). Als Schöpfer der Traumbilder ist demnach die individuelle Seele anzusehen (p. 785,3), und wenn in der angeführten *Kâṭhaka*-Stelle der Zusammenhang auf die höchste Seele deutet, so beruht dies darauf, dafs beide im Sinne der Worte *tat tvam asi* [näher hätte es gelegen, an das daneben stehende *etad vai tat* zu erinnern] eigentlich identisch sind (p. 785,6). Gott lenkt alles, und folglich auch die Träume; aber eine reale Schöpfung im Sinne wie die Natur ist die Traumschöpfung nicht. „Übrigens „hat auch die Schöpfung der Natur keine absolute Realität „*(âtyantikam satyatvam)*, indem wir auf Grund des Schrift„wortes von dem Auf-Worten-Beruhen (S. 282) ihre Identität „mit Brahman erwiesen haben (Kap. XX), sowie, dafs die „ganze Weltausbreitung eine blofse Illusion *(mâyâ)* ist[121]; „der Unterschied von der Traumillusion liegt nur darin, dafs „die Weltausbreitung bis zur Erkenntnis der Seele als Brah„man fortbesteht, während die Traumausbreitung täglich „widerlegt wird" (p. 785,10).

„Aber verhalten sich nicht Gott und die Seele wie das Feuer und die Funken, und mufs somit, wie die Funken am Leuchten und Brennen, nicht auch die Seele an Gottes Allwissenheit und Allmacht teil haben und demgemäfs imstande sein, nach Wunsch *(saṃkalpa)* im Traume zu schaffen?" — Antwort: die Wesensgleichheit der Seele mit Gott ist tatsächlich vorhanden, aber durch das Nichtwissen zugedeckt und wird nur dem offenbar, welchem die Gnade Gottes die Augen öffnet.

---

[121] Die Theorie von der Weltausbreitung als einer *mâyâ*, deren Vorkommen bei *Çankara* Colebrooke, bei *Bâdarâyaṇa* Cowell bezweifelt (Colebr. m. e.², p. 400), findet sich vollkommen deutlich schon in der von beiden vorausgesetzten *Çvetâçvatara-Up.* 4,9—10; aus Çankara's Kommentar gehören hierher: p. 120,16. 269,2. 342,12. 406,6. 432,8—13. 472,9. 484,11. 785,12; vgl. oben S. 107. 202. 246. 274. 297. 299. 322.

„Aber wie kommt es, dafs diese Wesensgleichheit uns verborgen ist?“

— Sie ist, vergleichbar dem Feuer unter der Asche, verborgen zufolge der Verbindung mit den *Upâdhi*'s, nämlich dem Leibe usw., welche von der auf dem Nichtwissen beruhenden Welt der Namen und Gestalten hervorgebracht werden.

„Aber wenn die Seele nicht die Allwissenheit und Allmacht Gottes besitzt, so ist sie ja von ihm wesensverschieden und braucht es nicht erst durch die Verbindung mit dem Leibe zu werden?“

— Durch die Verbindung mit der Leiblichkeit geschieht es, dafs ihre (eigene) Allwissenheit und Allmacht ihr verborgen wird, und deshalb kann sie nicht nach Wunsch im Traume schaffen. Könnte sie es, so würde niemand einen unangenehmen Traum haben, da niemand schafft was ihm selbst unerfreulich ist (p. 786–788)

2. Der Tiefschlaf.

Nach 3,2,7–9

Im tiefen, d. h. traumlosen Schlafe wird die Seele vorübergehend eins mit Brahman. Diese Lehre, welche ursprünglich, wie wir meinen, nur das Erlöschen des bewufsten Lebens im unbewufsten ausdrückte, wie es nach der natürlichen Beobachtung im Schlafe statthat, gewann mit der Zeit eine wesentlich andere Bedeutung. In dem Mafse wie man dazu fortging, die Seele als eine wesentlich intellektuelle Potenz zu fassen, mufste eine Isolierung derselben von dem *Mukhya Prâṇa* als Prinzip des unbewufsten Lebens und eine engere Verbindung mit den Organen des bewufsten Lebens, *Manas* und *Indriya*'s, eintreten. Beim Tiefschlafe wird diese Verbindung zeitweilig gelöst, in der Art, dafs *Manas* und *Indriya*'s in den *Prâṇa*, die Seele hingegen in das im Äther des Herzens weilende *Brahman* eintaucht. Die Ausführungen Çañkara's über diesen Punkt betreffen Spezialfragen und fufsen auf Voraussetzungen, die er nirgendwo deutlich entwickelt, die wir somit durch Kombination festzustellen suchen müssen.

Im Wachen hat die Seele, mit dem Manas verbunden, ihren Sitz im Herzen und übt von hier aus mittels der *Indriya*'s ihren Einfluſs durch den ganzen Leib. — Im Traumschlafe erlöschen die Funktionen der *Indriya*'s, indem diese (Praçna 4,2) in das Manas resorbiert werden, und die Seele zieht, umgeben von dem noch tätigen *Manas* und den ruhenden *Indriya*'s (S. 345), durch den ganzen Leib, wie ein Fürst, von seinen Groſsen umgeben, durch sein Reich zieht. Diese auf Bṛih. 2,1,18 zurückgehende Anschauung scheint Çaṅkara vorzuschweben, wenn er p. 270,8 sagt, die Seele genieſse die auf Eindrücken des Wachens beruhenden Traumbilder *nâḍîcara*, „indem sie durch die Adern fahre". — Im Tiefschlafe kommt, wie es an derselben Stelle (p. 270,9) heiſst, der zweifache Wahn, nämlich der des Wachens und der des Träumens, in Wegfall, und die Seele geht, von sämtlichen *Upâdhi*'s befreit, in dem Äther des Herzens in Brahman ein. Was wird hierbei aus *Manas* und *Indriya*'s? Nach Chând. 4,3,3 rafft sie der *Prâṇa* in sich herein, und diese Ansicht wird durch p. 720,1 von Çaṅkara adoptiert. In der sogleich mitzuteilenden Ausführung hingegen heiſst es, die *Upâdhi*'s (d. h. hier *Manas* und *Indriya*'s) weilten beim Tiefschlafe „im Perikardium *(purîtat)* oder den Adern", welche, 72000 an der Zahl, (nach Bṛih. 2,1,19) vom Herzen aus den *Purîtat* umspannen und von dort (Çaṅkara ad Bṛih. p. 367,8) nach allen Teilen des Körpers sich hinziehen, indem 101 unter ihnen dem Auszuge der sterbenden Seele aus dem Leibe dienen. Diese Angaben lassen sich dahin vereinigen, daſs die Adern als der Hauptsitz des *Mukhya Prâṇa* angenommen werden, wozu die Angaben stimmen, daſs der *Vyâna* in ihnen wirkt (Praçna 3,6) und daſs der *Udâna* auf den 101 Hauptadern die Seele beim Sterben aus dem Leibe herausführt.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu den Ausführungen Çaṅkara's, die wir, wegen einiger besondern Schwierigkeiten, eingehender mitteilen.

Über den Zustand der Seele im Tiefschlafe *(sushuptam, supti, sushupti)*, so heiſst es zu 3,2,7, scheint die Schrift sich zu widersprechen, indem es Stellen gibt, nach welchen die tiefschlafende Seele „in die Adern geschlüpft ist" (Chând. 8,6,3),

„im Perikardium liegt“ (Bṛih. 2,1,19), „in dem Prâṇa zur Einheit gelangt ist“ (Kaush. 4,19), „in dem Äther des Herzens weilt“ (Bṛih. 4,4,22), „in das Seiende eingegangen ist“ (Chând. 6,8,1), „von dem Erkenntnisselbst umschlungen wird“ (Bṛih. 4,3,21). — Man könnte meinen, dafs hierunter verschiedene Orte zu verstehen sind, weil alle demselben Zwecke dienen und daher nicht voneinander abhängig sein können (p. 789,12). Daher auch stehen sie meist im Lokativ, und wo dies nicht der Fall ist, wie bei der Stelle vom Seienden (p. 790,3), ist doch die lokative Bedeutung durch den Zusammenhang und das Folgende gesichert (p. 790,8). Da das Wesen des Tiefschlafes in der Aufhebung der individuellen Erkenntnis *(viçesha-vijñâna-upaçama)* besteht, diesem Zwecke aber alle die genannten Orte dienen, so scheint es, dafs die Seele beim Tiefschlafe wahlweise in den einen oder andern eingehen kann (p. 790,10). — Hierauf ist zu entgegnen: nicht wahlweise *(vikalpena)* in den einen oder andern, sondern zugleich *(samuccayena)* in alle genannten Orte ist die tiefschlafende Seele eingegangen (p. 791,1), weil sonst teilweise Bestreitung *(pakshe bâdhaḥ)* der Schriftzeugnisse eintreten würde. Aus der Gleichheit des Kasus folgt noch nicht, dafs alle (jede für sich) denselben Zweck erfüllen; sie kann auch bei verschiedenen, aber zu kombinierenden Zwecken statthaben (p. 791,7), und wie einer zugleich im Hause und im Bette liegt, so kann die Seele sich auch gleichzeitig in den Adern, dem Perikardium und dem Brahman befinden (p. 791,8). Wo (wie Chând. 8,6,3) die Adern allein erwähnt werden, ohne dafs Brahman, welches bekanntlich an einem andern Orte [im Äther des Herzens] wohnt, ausgeschlossen würde, da ist ein Eingehen in Brahman vermittelst der Adern *(nâḍî-dvâreṇa)* zu verstehen (p. 791,16); dem widerspricht der Lokativ nicht: wer vermittelst der Gañgâ *(Gañgayâ)* in den Ozean fährt, der ist eben auf der Gañgâ *(Gañgâyâm)* gefahren (p. 792,1). Auch handelt es sich an der betreffenden Stelle um etwas anderes, nämlich um den durch die Adern und Sonnenstrahlen vermittelten Weg zur Brahmanwelt [im Himmel], und bei dieser Gelegenheit wird zur Verherrlichung der Adern erwähnt, dafs den, welcher durch sie [ins Herz] eingegangen sei, kein Übel anrühre, und zwar weil,

wie es (Chând. 8,6,3) heifst, „er dann einsgeworden ist mit der Glut" (p. 792,5). Unter Glut *(tejas)* ist hier entweder der die Erkenntnisorgane umhüllende Aderschleim zu verstehen (p. 762,6), oder das Brahman, indem auf die Brahmanwelt [im Herzen, vgl. S. 176] die Unberührbarkeit durch das Übel pafst (p. 792,11), der Aderkomplex aber in dem Brahman, als Ort des Tiefschlafes, einmündet *(anugata)*. Ebenso steht das Perikardium zu dem Orte des Tiefschlafes in naher Beziehung (*anuguṇa* p. 793,4). Denn Perikardium, ***purîtat***, heifst die Umkleidung des Herzens; was im Herzen ist, ist auch in dem *purîtat*, wie was in der Stadt ist, auch von der Stadtmauer umgeben wird (p. 793,8). Von den drei Orten des Tiefschlafes, *Adern, Perikardium, Brahman*, sind die beiden ersten also nur als Eingangspforten zu betrachten (p. 793,13). „Auch „sind die Adern oder der *Purîtat* nur der Behälter für die „*Upâdhi*'s der Seele; in ihnen weilen ihre Organe [doch wohl „nur die *Indriya*'s und, falls ein Heraustreten aus seinem „natürlichen Sitze angenommen wird, das *Manas*]. Denn ohne „die Verbindung mit den *Upâdhi*'s, an sich *(svatas)* bedarf „die Seele keines Behälters, sondern ruht, von Brahman nicht „verschieden, in ihrer eigenen Majestät (Chând. 7,24,1)", wobei zwischen ihr und Brahman nicht das Verhältnis von Behälter und Inhalt, sondern Identität *(tâdâtmyam)* statthat (p. 794,2); „zwar ist der Eingang der Seele in Brahman nie„mals unverwirklicht, weil sie von ihrer eigenen Natur nicht „abgehen kann, aber in Traum und Wachen geschieht es, „kraft ihrer Bemengung mit den *Upâdhi*'s, dafs es ist, als „wäre sie in eine fremde Natur übergegangen; daher das „Ruhe-haben von den *Upâdhi*'s im Tiefschlafe als ein Eingang „der Seele in ihre eigene Natur aufgefafst wird" (p. 794,7). Der Zweck des Tiefschlafes, die Aufhebung der individuellen Erkenntnis, würde durch ein blofses Eingehen in Adern und *Purîtat* nicht erreicht werden, weil sie vielheitliche Objekte *(bheda-vishaya)* sind (p. 794,14), und „wo eine Vielheit gleichsam ist, da siehet einer den andern", wie die Schrift (Bṛih. 4,5,15) sagt. Zwar kann Aufhebung der Erkenntnis auch durch grofse Entfernung der Objekte bewirkt werden, jedoch nur, wo das Subjekt ein begrenztes ist, was auf die Seele,

von den *Upâdhi*'s abgesehen, nicht zutrifft (p. 795,2); meint ihr aber eine Entfernung der *Upâdhi*'s, so ist das eben das Ruhe-haben von denselben, von dem wir reden (p. 795,5). Wir wollen auch nicht etwa, dafs Adern, Perikardium und Brahman als gleichberechtigt zusammengefafst werden, denn auf die beiden erstern kommt es gar nicht an (p. 795,8), sondern nur darauf, dafs Brahman unabänderlich der Ort des Tiefschlafes ist, und dafs man festhält an dem Brahmansein der Seele und an der Befreiung von dem Treiben des Traumes und Wachens im Tiefschlafe (p. 795,12).

Wie der Tiefschlaf ein Eingehen in Brahman, so ist das Erwachen aus ihm ein Wiederhervorgang aus Brahman (p. 795,15).

Aber wie ist es möglich, wenn der Tiefschlaf ein völliges Aufgehen in Brahman ist, dafs beim Erwachen jede Seele sich zu ihrer Individualität zurückfindet? Wenn man einen Tropfen in eine Wassermasse giefst und dann wieder herausholt, so ist doch kaum anzunehmen, dafs man denselben Tropfen wieder zurückerhält![122] Ebenso, scheint es, mufs man annehmen, dafs nach der Vereinigung mit Gott im tiefen Schlafe nicht wohl dieselbe Seele wieder zu ihrer Individualität zurückkehren kann, dafs es vielmehr eine andere Seele, oder auch Gott selbst ist, der an ihrer Statt wieder erwacht (p. 796,8–797,1).

Aber dem ist, wie Çañkara p. 797,2 fg. zeigt, nicht so;

[122] Die oben aufgeworfene Frage erklärt sich aus der Anschauung, dafs die Seele als solche ein völlig indifferentes Prinzip, d. h. so wie Gott selbst (Kap. XIV, 3) *nirviçesha*, ohne alle Unterschiede ist, und dafs somit alle individuelle Bestimmtheit derselben in ihrer empirischen Existenzform zu suchen ist. Aber wo liegt sie hier? — Nicht in den *Upâdhi*'s, denn diese sind nur ein mechanischer, an sich toter Apparat, der allen in gleicher Weise zukommt. Kann somit der individuelle Charakter weder in der Seele als solcher, noch in den *Upâdhi*'s derselben gefunden werden, so mufs er in einem Dritten liegen, und dieses ist die moralische Bestimmtheit, welche wir hier vorläufig durch die drei Worte aus Brih. 4,4,2 kennzeichnen wollen: *vidyâ*, *karman*, *pûrvaprajñâ* (oder, wie wir S. 208 vorzogen: *apûrvaprajñâ*), das Wissen, das Werk und die vorige (oder: die neuerworbene) Erfahrung. Wir kommen später (S. 404 fg.) auf diese Frage zurück; hier mufste auf sie vorausgegriffen werden, um das Folgende verständlich zu machen.

der Erwachende kann weder eine andere Seele, noch Gott sondern mufs derselbe sein, welcher eingeschlafen war, und zwar aus folgenden, auch durch die Worte des Sûtram indizierten Gründen:

1) *Wegen des Werkes*; man kann nicht annehmen, dafs ein am Abend begonnenes und am Morgen zu Ende gebrachtes [religiöses] Werk an zwei verschiedene Seelen verteilt sei, und zwar *atiprasañgât*, „weil daraus zu viel folgen würde", nämlich dafs dann jedem jedes Werk eines andern zugeteilt und bei der Vergeltung imputiert werden könnte.

2) *Wegen der Erinnerung*; man erinnert sich beim Erwachen: „ich habe dies und das gestern gesehen" und „ich bin der und der". Diese Kontinuität des Bewufstseins der Aufsendinge und des Selbstbewufstseins beweist, dafs dieselbe Seele erwacht, welche eingeschlafen war.

3) *Wegen der Schriftworte*: „dann eilt sie wiederum, je „nach dem Eingange, je nach dem Platze, zurück zum Zu- „stande des Wachens" (Brih. 4,3,34); — „alle diese Kreaturen „finden diese Brahmanwelt nicht, obgleich sie tagtäglich in „dieselbe eingehen" (Chând. 8,3,2); — „also fürwahr, o Teu- „rer, wissen auch alle diese Kreaturen, wenn sie aus dem „Seienden wieder hervorgehen, nicht, dafs sie aus dem Seien- „den wieder hervorgehen; selbige, ob sie hier Tiger sind oder „Löwe, oder Wolf, oder Eber, oder Wurm, oder Vogel, oder „Bremse, oder Mücke: was sie immer sein mögen, dazu wer- „den sie wiedergestaltet" (Chând. 6,10,2).

4) *Wegen der Gesetze* über Wissen und Werke, welche ohne die Identität der Persönlichkeit hinfällig sein würden; denn sonst würde der Tiefschlaf einer völligen Erlösung gleichkommen, und was würde dann aus dem rückständigen, noch abzubüfsenden Werke und (niedern) Wissen werden? Und ebenso würde bei dem andern, in dessen Person die Seele dann aufwachen müfste, die Kontinuität seines Handelns gestört werden. Wie kann man überhaupt nur annehmen, dafs jemand in der Person des einen einschläft und in der des andern wieder erwacht! — Endlich könnte dann auch der wirklich Erlöste wieder erwachen [da er sich in nichts von den

übrigen unterschiede] und die Erlösung wäre nicht definitiv. Dies ist aber, nach einmaliger Vernichtung des Nichtwissens, unmöglich; und hieraus folgt auch, dafs Gott *(îçvara)*, bei dem das Nichtwissen ewig vernichtet ist, nicht an Stelle der Seele erwachen kann. — Also: weil Unverschuldetes den Menschen treffen, Verschuldetes ungebüfst bleiben würde (p. 798,12), deshalb ist es nicht möglich, anzunehmen, dafs ein anderer erwacht, als eben der, welcher einschlief. Der Vergleich mit dem Tropfen, der nicht aus der Wassermasse wieder herausgefunden werden kann, pafst nicht; denn hierbei fehlt eine Ursache der Unterscheidung, bei der Seele aber ist sie vorhanden, nämlich in Gestalt des Werkes und des Wissens [welche somit das Individuelle an der Individualität ausmachen]. Auch sind Dinge, die sich für unser einen schwer unterscheiden lassen, darum doch unterscheidbar, wie ja auch Gänse (*hañsa*, hier mufs doch ein Haustier gemeint sein) Wasser und Milch, wenn sie vermischt sind, zu scheiden wissen (p. 799,3). „Überhaupt gibt es gar keine von Brahman „verschiedene individuelle Seele, welche sich von dem Seien„den unterschiede wie der Wassertropfen von der Wasser„masse; sondern das Seiende selbst wird, infolge der Be„haftung mit den *Upâdhi*'s in übertragenem Sinne individuelle „Seele genannt, wie wir oft auseinandergesetzt haben; und „somit steht es damit so, dafs, soweit das Gebundensein durch „einen bestimmten *Upâdhi*[-Komplex] stattfindet, so weit er„streckt sich auch das Treiben einer bestimmten individuellen „Seele, und wo ein Gebundensein durch einen andern *Upâdhi* „vorliegt, da ist auch das Treiben einer andern individuellen „Seele; ein und derselbe *Upâdhi* aber verhält sich in Tief„schlaf und Wachen ebenso wie der Same und die Pflanze; „folglich ist es dieselbe Seele, welche wieder erwacht."

— Wenn es im Verlaufe dieser Erörterungen stellenweise scheinen mochte, als werde die exoterische Theorie in der Lehre vom Tiefschlafe undurchführbar, so zeigt die letzte Bemerkung, dafs dem nicht so ist. Das Einswerden mit Brahman im Tiefschlafe, Tode und Weltuntergang ist eines wie das andere ein blofser Schein, da die Individualitäten dabei potentiell fortbestehen, um aus ihrem Samen unverändert

wieder hervorzugehen, was einem wirklichen Fortbestehen der Sache nach ganz gleich kommt.

3. Die Ohnmacht.

Nach 3,2,10.

Aufser Wachen, Träumen, Tiefschlaf und Sterben gibt es noch einen besondern Zustand, der keines von diesen allen, sondern ein Mittelding zwischen mehreren derselben ist, nämlich die Ohnmacht (p. 799,12). Dieselbe ist zunächst kein Wachen: denn die Sinne nehmen in ihr die Objekte nicht wahr. Zwar auch der Pfeilschnitzer nimmt, in seine Arbeit vertieft, nichts aufser ihr wahr, aber er hat doch das Bewufstsein derselben sowie auch die Herrschaft über seinen Leib, welches beides dem Ohnmächtigen abgeht (p. 800,7.11). Weiter ist die Ohnmacht kein Traumschlaf, wegen der sie begleitenden Bewufstlosigkeit, und kein Tod, weil sie sich von diesem durch die Körperwärme und den Odem unterscheidet. Daher man, um zu erkennen, ob jemand tot oder blofs ohnmächtig ist, in der Herzgegend die Wärme und in der Nasengegend den Odem untersucht; fehlt beides, so erklärt man ihn für tot und holt das Holz zu seiner Verbrennung herbei, sind hingegen Wärme und Odem noch vorhanden, so pflegt man ihn, um ihn wieder zum Bewufstsein zu bringen (p. 800,13). Daran, dafs er wieder zu sich kommt, sieht man, dafs er nicht tot war: aus *Yama*'s Reich ist keine Rückkehr möglich [wiewohl *Naciketas* in der Kâṭhaka-Upanishad ebenso wie *Er*, der Armenier bei Platon rep. 10,13 p. 614 B durch Weilen im Totenreiche Aufschlüsse über das Jenseits erlangt]. Endlich ist die Ohnmacht auch kein Tiefschlaf: denn während den Ohnmächtigen unterbrochenes Atmen, Zittern des Leibes, schauerliches Angesicht, weit aufgerissene Augen kennzeichnen, so ist der Tiefschlafende friedlichen Angesichts, schöpft gleichmäfsig Odem, hat die Augen geschlossen und zittert am Leibe nicht; auch wird er durch blofses Streicheln mit der Hand wach, während den Ohnmächtigen nicht einmal Hammerschläge aufzuwecken vermögen. [Vielleicht Beobachtungen beim Foltern.] Auch ist der Grund beider Phänomene ver-

schieden: in dem einen Falle sind es Keulenhiebe u. dgl., im andern blofse Müdigkeit (p. 801,10). Somit ist die Ohnmacht ein halber Tiefschlaf, nicht in dem Sinne, dafs sie ein halbes Eingehen in Brahman ist, sondern sofern sie ein Mittelding zwischen Tiefschlaf und Tod ist. Sie ist eine Pforte des Todes (p. 802,9): „wenn noch ein Rest der [zu büfsenden] Werke „vorhanden ist, so kehren Rede und Bewufstsein zurück, ist „kein Rest mehr vorhanden, so entfliehen Odem und Wärme."

4. Metaphysische Bedeutung des Todes.

Die letzte Äufserung ist von Wichtigkeit, weil sie zeigt, wie die strenge Prädestination, welche das Leben beherrscht, auch dessen Ausgang regelt. Die ganze empirische Realität ist ja nichts weiter als *kriyâ-kâraka-phalam*, „die Vergeltung an dem Täter der Werke", und die ganze körperliche Existenz ist *kârya-karaṇa-sañghâta*, „ein Komplex von Werkzeugen des Wirkens", bestimmt, in Tun und Leiden jene Vergeltung zu vollbringen. Zwar ist hierbei die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dafs die Werke eines einmaligen Daseins durch mehrere folgende Lebensläufe hindurch abgebüfst werden müssen (vgl. p. 1129,11, übersetzt S. 120), und bei den als Pflanzen gebornen Seelen ist eine solche Annahme sogar unvermeidlich; im übrigen aber ist die Anschauung die, dafs das Leben sowohl seiner Qualität wie seiner Quantität nach die genau abgemessene und ihren Zweck vollständig erfüllende Sühnung der Werke des vorigen Daseins ist.[222] Diese Sühnung geschieht durch *bhoktritvam* und *kartritvam* (Geniefserschaft und Täterschaft), wobei das letztere wiederum unausbleiblich in Werke ausschlägt, welche aufs neue in einem folgenden Dasein gesühnt werden müssen, so dafs das Uhrwerk der Vergeltung, indem es abläuft, sich jedesmal selbst wieder aufzieht; und dieses ins Unendliche fort, — es sei denn, dafs die universelle Erkenntnis einträte, welche, wie sich zeigen wird,

[222] Nach Çank. ad Bṛih. 2,1,10, p. 341,18 (wo das volle Mafs des Lebens als Lohn verheifsen wird), würde nur bei einem natürlichen Tode das Leben die volle Frucht der Werke enthalten: *yathâ upâttaṃ karmaṇâ âyuḥ, karma-phala-paricchinna-kâlât purâ-pûrvam-, roga-âdibhiḥ pîḍyamânam api enam* (den Bevorzugten) *prâṇo na jahâti.*

nicht auf Verdienst beruht, sondern in das Dasein ohne Zusammenhang mit demselben hereinbricht, um es seinem innersten Bestande nach aufzulösen, den Samen der Werke zu verbrennen und so eine Fortsetzung der Wanderung für alle Zukunft unmöglich zu machen. Hingegen kann die Erkenntnis nicht das gegenwärtige Dasein aufheben, weil dasselbe durch die Werke in einer frühern Geburt bedingt ist, deren Samen schon aufging, daher nicht mit verbrannt werden kann, sondern seine volle Vergeltung erfordert. Solange noch aus dem frühern Dasein ein Werkrest besteht, kann kein Tod eintreten; ist derselbe aber erschöpft, so mufs das Leben, wie eine Lampe, wenn das Öl verbrannt ist, erlöschen, — für die Nichterkennenden, um sie auf phantastischen Wegen zur jenseitigen Vergeltung und dann zurück zu neuen Daseinsformen zu führen, für die Erkennenden, um sie bei der höhern Erkenntnis sofort, bei der niedern auf dem Umwege des *Devayâna* oder Götterweges in der Identität mit Brahman aufgehen zu lassen.

Es bleibt uns nun noch übrig, diese Eschatologie unseres Systems ins Auge zu fassen, um die Seele auf ihrer Wanderung nach dem Tode und in ihrem auf zweierlei Weise möglichen Eingehen in das Brahman zu betrachten.

DES VEDÂNTASYSTEMES VIERTER TEIL:

SAMSÂRA

ODER

DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG.

DES VEDÂNTASYSTEMES VIERTER TEIL:

SAMSÂRA

ODER

DIE LEHRE VON DER SEELENWANDERUNG.

XXIX. Die Eschatologie des Vedânta.

1. Hauptstufen der indischen Eschatologie.

In den Ansichten der Inder über den Zustand der Seele nach dem Tode können wir im allgemeinen drei Entwicklungsstadien unterscheiden.

1. Die älteste Ansicht, wie sie in den Hymnen des Ṛigveda herrscht, kennt noch keine Seelenwanderung. Die Seelen der Guten gehen nach dem Tode ein in den Lichthimmel des *Yama*, wo sie in Gemeinschaft mit den Vätern (*pitaraḥ*) ein seliges Leben führen[123], die Bösen bleiben davon ausgeschlossen und gehen (nach einer weniger bestimmten und vielleicht schon sekundären Ansicht) ein in „die untere Finsternis".[124] Eine Rückkehr der einen oder andern zu neuem Erdenleben findet nicht statt.

---

[123] Ṛigv. 10,14,10: *athâ pitrint suvidatrân upehi,*
Yamena ye sadhamadaṃ madanti.

vgl. Platon rep. II p. 363 D: ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον, und Ev. Matth. 8,11: πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἥξουσι καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. — 26,29: οὐ μὴ πίω ἀπάρτι ἐκ τούτου τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης, ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

[124] Ṛigv. 10,152,4: *yo asmân abhidâsati, adharaṃ gamayâ tamaḥ.*

Atharvav. 9,2,4: *nudasva Kâma praṇudasva Kâma:*
avartiṃ (den Hinabweg) *yantu, mama ye sapatnâḥ;*
teshâṃ nuttânâm adhamâ tamâṅsi
Agne vâstûni [anu-]nirdaha tvam!

2. Nach der Seelenwanderungslehre der Upanishad's, wie wir sie im folgenden Kapitel näher kennen lernen werden, gibt es drei Wege. Die Wissenden werden nach dem Tode auf dem *Devayâna* (sc. *panthâ*), d. h. „dem Götterwege“, hoch und höher hinaufgeführt bis in das Brahman hinein, von welchem keine Wiederkehr ist. Die Werktätigen gehen auf dem *Pitriyâna*, d. h. „dem Väterwege“, empor in das Lichtreich auf dem Monde, geniefsen dort die Frucht ihrer Werke und steigen sodann wiederum herab zu neuer Verkörperung, welche, je nach der moralischen Beschaffenheit des vorigen Lebenswandels, eine verschiedene ist. Diejenigen endlich, welche weder das Wissen noch die Werke besitzen, kommen an „den dritten Ort“, d. h. sie werden, ohne die Seligkeit auf dem Monde gekostet zu haben, als niedere Tiere oder [Kâth. 5,7] Pflanzen wiedergeboren.

3. Nach der Konsequenz der esoterischen Vedântalehre, die sich gleichfalls schon in den Upanishad's ausgesprochen findet, ist die Seele identisch mit Brahman und die ganze Existenz der vielheitlichen Welt eine Täuschung. Für den, welcher sie durchschaut, gibt es weder eine Wanderung der Seele, noch ein Hingehen zu Brahman, sondern „Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf“, wie es Brih. 4,4,6 (übersetzt S. 209) heifst; man vergleiche dazu, wie auch zum folgenden, besonders den S. 122 fg. unter der Überschrift „Esoterische Eschatologie“ übersetzten Abschnitt aus Çañkara's Kommentar p. 1132–1133.

2. Exoterische und esoterische Eschatologie.

Unser System ist eine Kombination aller drei genannten Ansichten. Aus der ersten Entwicklungsstufe behält es die Belohnung und Bestrafung im Jenseits bei und verbindet dieselbe mit der zweiten Theorie in der Art, dafs eine doppelte Vergeltung für das Gute und Böse angenommen wird, die eine nach dem Tode im Jenseits, die andere durch ein ihr folgendes Herabsteigen zu neuer Verkörperung und durch die bestimmte Form dieser Verkörperung. Der Seelenwanderung

des *Pitriyâna* steht entgegen die Erlösung des *Devayâna*; beide aber, der Väterweg und der Götterweg, sind nur gültig in der exoterischen, niedern Wissenschaft. Nur für denjenigen, welchem diese ganze Welt noch als real gilt, haben auch die beiden Wege ins Jenseits Realität, der *Pitriyâna*, welcher zum Erdendasein zurückführt, und der *Devayâna*, welcher, als Lohn für das niedere, exoterische Wissen und die mit ihm Hand in Hand gehende Verehrung *(upâsanâ)* des niedern *(aparam, sagunam)* Brahman, die Seele bis zu demselben hingeleitet. Im Widerspruche gegen die Hauptstelle der Upanishad's über die Seelenwanderung betrachtet das System diese auf dem *Devayâna* erreichte Erlösung als eine noch nicht vollständige. Sie wird es erst, indem den durch das niedere Wissen in das *sagunam brahma* Eingegangenen dort die universelle Erkenntnis, das *samyagdarçanam*, zuteil wird. Denn nur die letztere, d. h. die Erkenntnis der Identität der eigenen Seele mit Brahman, bewirkt die absolute Erlösung, oder vielmehr, ist an sich schon die Erlösung: daher, sobald diese Erkenntnis aufgegangen, schon hier auf Erden sofort die Erlösung eintritt, und das Fortbestehen der Leiblichkeit bis zum Tode nur die Bedeutung einer Sinnestäuschung hat, die uns nach erreichter Erkenntnis nicht mehr betrügen kann, wenn wir auch den Schein derselben nicht zu heben vermögen. — So sieht der Augenkranke den Mond doppelt und kann sich dessen nicht entschlagen; aber er weifs, dafs derselbe nur einfach vorhanden ist.

3. Keine Seelenwanderung auf esoterischem Standpunkte.

Aus dem Gesagten erhellt, dafs wir der zwiefachen Lehre, die wir als niedere und höhere Wissenschaft in der Theologie, als empirischen und metaphysischen Standpunkt in der Kosmologie und Psychologie im einzelnen verfolgt haben, auch in der Theorie von der Erlösung, der unser letzter Teil gewidmet sein wird, wiederbegegnen werden; hingegen werden wir im gegenwärtigen, die Seelenwanderung behandelnden Teile nur die niedere, exoterische, nicht die höhere, esoterische

Lehre antreffen, welche eben an Stelle dieser Wanderung der Seele die Erkenntnis ihrer Identität mit Brahman setzt, womit aber sofort die Erlösung gegeben ist, so daſs vom Standpunkte der höhern Wissenschaft überhaupt von keiner Seelenwanderung die Rede sein kann. Sonach steht und fällt die Realität des *Saṃsâra* mit der empirischen Realität der Welt: wie letztere eine bloſse Illusion, so sind auch die Vorstellungen über den ersteren nicht sowohl, wie bei Platon, εἰκότες μῦθοι, sondern vielmehr eine Fortsetzung jener Illusion in das Gebiet des Transſcendenten hinein, wobei dahingestellt bleibt, inwieweit der mythische Charakter der Seelenwanderungslehre unserm durch die ganze Anschauungsweise seines Volkes tief in den Glauben an dieselbe eingesenkten Autor zum klaren, wissenschaftlichen Bewuſstsein geworden ist. Zwar erklärt er oft genug, daſs in Wahrheit weder die Welt, noch die individuelle, wandernde Seele existiert; aber dieses hielt ihn, wie wir sahen, nicht ab, eine ausführliche Theorie von der Weltschöpfung vorzutragen; und mit eben demselben Ernste behandelt er die Lehre vom Saṃsâra, entsprechend der Offenbarung des Veda und in engem Anschlusse an die von der Seelenwanderung handelnden Upanishadstellen, unter welchen vor allem hervorzuheben ist die *Pancâgnividyâ* aus Bṛih. 6,2 und Chând. 5,3–10; sodann die *Paryaṅkavidyâ* in Kaush. 1; daneben die *Upakosalavidyâ* Chând. 4,10–15 (übersetzt S. 176 fg.), die *Daharavidyâ* Chând. 8,1–6 (S. 170 fg.); ferner Kâṭh. 5,7, Praçna 5 (S. 213 fg.) u. a.

Diese und andere Stellen werden wir in dem Maſse heranziehen, wie es unsere gegenwärtige Aufgabe erheischt; nur eine unter ihnen müssen wir dem Leser *in extenso* vorführen, weil sie nicht nur das ausführlichste Denkmal aus vedischer Zeit für die Lehre ist, welche mehr als jede andere das gesamte Denken der Inder beherrscht, sondern auch allen Ausführungen Bâdarâyaṇa's und Çaṅkara's in diesem und dem letzten Teile im ganzen wie im einzelnen zugrunde liegt: es ist die *Pañca-agni-vidyâ*, d. h. „die Fünf-Feuer-Lehre“, die wir Bṛih. 6,2 und Chând. 5,3–10 in zwei meist wörtlich übereinstimmenden, dann aber wieder erheblich voneinander abweichenden Rezensionen vorfinden. Hierbei ist Bṛih. einfacher,

schöner, antiker, Chând. glatter, moderner und am Schlusse ausgeführter, so dafs sie sich ganz ähnlich verhalten wie in vielen Parallelstellen *Matthaeus* und *Lucas*. Die Zusätze in Chând. sind von der Art, dafs, wie wir sehen werden, eine weitere Fortbildung der Lehre in ihnen zu erkennen ist. Aus diesem Grunde, und weil unsere Vedânta-Autoren ganz vorwiegend auf Chând. fufsen, legen wir ihre Rezension zugrunde und ziehen Bṛih. nur da herbei, wo es von besonderem Interesse ist.

XXX. Die Fünf-Feuer-Lehre des Veda.

Nach Chândogya-Up. 5,3—10 (Bṛihadâraṇyaka-Up. 6,2).

1. Einleitung.

Çvetaketu, der Sohn des *Âruṇi* (vgl. S. 282), kommt zur Versammlung der *Pañcâla*'s. Dort richtet an ihn der König *Pravâhaṇa*, Sohn des *Jîbala*, fünf Fragen:

1. „Weifst du, wohin die Kreaturen von hier aus gehen?"
2. „Weifst du, wie sie wiederum zurückkehren?"
3. „Weifst du die Wegescheiden des Götterpfades und des Väterpfades?"
4. „Weifst du, warum jene Welt nicht voll wird?"
5. „Weifst du, wie bei der fünften Opferung die Wasser mit Menschenstimme reden?"

Auf alle diese Fragen weifs *Çvetaketu* keine Antwort. Niedergeschlagen kommt er zu seinem Vater und beklagt sich, von ihm unzulänglich belehrt worden zu sein. Dieser erklärt ihm, dafs er selbst die gestellten Fragen nicht zu beantworten wisse. Beide machen sich sodann auf und kommen zum Könige, welcher dem *Âruṇi* erlaubt, ein Geschenk zu wählen. Als solches wählt *Âruṇi* die Lösung der gestellten Fragen, und nach längerem Sträuben bequemt sich der König, ihm die folgenden Belehrungen als dem ersten Brahmanen, welcher sie empfange (vgl. S. 18 fg.), mitzuteilen.

2. Die fünf Opferspenden.

Wie beim Opfer die Spenden ins Feuer geworfen werden, um aus demselben in vergeistigter Gestalt wieder hervorzugehen, so ist auch das Feuer, in welchem der Leichnam verbrannt wird, ein Opferfeuer, durch welches der Mensch hindurchgeht, um „in lichtfarbener Gestalt“ (Bṛih.) aus ihm wieder hervorzugehen. Diese Anschauung von dem Emporsteigen aus der Leiblichkeit als einem Geopfertwerden legt nun der hier in Rede stehende Abschnitt auch dem Herabsteigen der Seele aus dem Jenseits in die Leiblichkeit zugrunde: dieses Herabsteigen ist ein Durchgang durch fünf Umwandlungsprozesse, welche als fünf aufeinander folgende Opferungen bezeichnet und im einzelnen beschrieben werden.

Das erste Opferfeuer, durch welches der Mensch hindurchgeht, ist jene Welt; seine Bestandteile (Brennholz, Rauch, Flamme, Kohle, Funken) sind die Sonne, ihre Strahlen, der Tag, der Mond und die Sterne. In diesem Feuer opfern die Götter den Glauben, und aus dieser Opferung geht hervor der König Soma.

Das zweite Opferfeuer, bestehend aus Wind, Wolkendunst, Donnerkeil und Hagel, ist Parjanya, d. h. hier: die Gewitterwolke; in diesem Feuer opfern die Götter den König Soma, und aus dieser Opferung geht hervor der Regen.

Das dritte Opferfeuer, bestehend aus dem Jahre (d. i. der Zeit), dem Raume, der Nacht und den Himmelsgegenden, ist die Erde (Bṛih.: diese Welt); in diesem Feuer opfern die Götter den Regen, und aus dieser Opferung geht hervor die Nahrung.

Das vierte Opferfeuer, bestehend aus Rede, Odem, Zunge, Auge, Ohr, ist der Mann; in diesem Feuer opfern die Götter die Nahrung, und aus dieser Opferung geht hervor der Samen.

Das fünfte Opferfeuer, bestehend aus den geschlechtlichen Organen und Funktionen des Weibes, ist das Weib; in diesem Feuer opfern die Götter den Samen, und aus dieser Opferung geht hervor der Embryo.

„Also geschieht es, dafs bei der fünften Opferung die „Wasser [mag man darunter den feinen Leib oder die mo„ralische Bestimmtheit verstehen; worüber später] mit „Menschenstimme reden. Also, nachdem dieser Embryo, von „der Eihaut umhüllt, zehn Monate oder wie lange es ist, in„wendig gelegen, so wird er darauf geboren. Nachdem er „geboren, lebt er solange wie es dauert. Ist er dann ge„storben, so tragen sie ihn weg zu seiner Bestimmung ins „Feuer, eben dorthin, woher er gekommen, woraus er ent„standen ist."

3. Der Götterweg *(devayâna)*.

„Die nun, welche solches wissen, und jene dort, welche im „Walde Glauben und Bufse (Bṛih.: Wahrheit) üben, die gehen „ein in die Flamme [des Leichenfeuers], aus der Flamme in „den Tag, aus dem Tage in die lichte Hälfte des Monats, aus „der lichten Hälfte des Monats in die Sommermonate [wört„lich: in die sechs Monate, in denen die Sonne nordwärts „ziehet], aus den Monaten in das Jahr (Bṛih.: die Götterwelt), „aus dem Jahre in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, „aus dem Monde in den Blitz, — daselbst ist ein Mann, der „ist nicht wie ein Mensch, der führet sie zu Brahman." (Zusatz in Bṛih.: „dort in der Brahmanwelt bewohnen sie die „höchsten Fernen. Für solche ist keine Wiederkehr".)

„Dieses ist der Götterweg."

4. Der Väterweg *(pitṛiyâna)*.

„Hingegen diese, welche [nur] im Dorfe Opfer, fromme „Werke und Almosengeben üben (Bṛih.: welche durch Opfer, „Almosen und Bufse den Himmel verdienen), die gehen ein „in den Rauch [des Leichenfeuers], aus dem Rauche in die „Nacht, aus der Nacht in die andere [dunkle] Hälfte des „Monats, aus der andern Hälfte des Monats in die sechs „Wintermonate [wörtlich: die sechs Monate, in denen die „Sonne südwärts ziehet]; dieselbigen gelangen nicht in das „Jahr, sondern aus den Monaten in die Väterwelt, aus der „Väterwelt in den Âkâça, aus dem Âkâça in den Mond, der

„ist der König Soma, darum ist er die Nahrung der Götter, „denselbigen geniefsen die Götter." (Anders Bṛih.: „Wenn „sie in den Mond gelangt sind, werden sie Nahrung: daselbst, „gleichwie man den König Soma mit den Worten: «schwill „an und schwinde» geniefst[125], also werden sie von den Göt„tern genossen.") — Nachdem sie daselbst verweilt haben, „solange ein Rest bleibt, so kehren sie darauf, auf dem „Wege, den sie gekommen sind, wiederum zurück in den „Âkâça, aus dem Âkâça in den Wind; nachdem sie Wind „geworden sind, werden sie zu Rauch, nachdem sie Rauch „geworden, zu Dunst, nachdem sie Dunst geworden, zur „Wolke, nachdem sie Wolke geworden, regnen sie herab; „dieselbigen werden hienieden als Reis und Gerste, als Kräu„ter und Bäume, als Sesam und Bohnen geboren. Daraus „fürwahr ist es schwieriger herauszukommen: denn nur wer „ihn als Speise verzehrt, wer ihn als Samen ergiefst, dessen „Vermehrung (Nachkommenschaft) wird er. — (Das Folgende „bis zum Schlufs nur in Chând.) Welche nun hier einen er„freulichen Wandel haben, für die ist Aussicht, dafs sie in „einen erfreulichen Mutterschofs eingehen, einen Brahmanen„schofs oder Kshatriyaschofs oder Vaiçyaschofs; — die aber „hier einen stinkenden Wandel haben, für die ist Aussicht,

[125] 1. Die Somapflanze wird ins Wasser gelegt, wodurch sie anschwillt; sodann wird sie gekeltert, wobei sie schwindet und den Somatrank austräufelt. — 2. Diesem irdischen Soma entspricht als ein himmlischer Soma der Mond, welcher abnimmt, indem die Götter ihn trinken, und dann wieder anschwillt; Ṛigv. 10,85,5: *yat trâ, deva, prapibanti, tata' âpyâyase punah*. — 3. Dieses Zu- und Abnehmen des Mondes ist aber anderseits bedingt durch das Hinaufsteigen der Verstorbenen zum Monde, wo sie die Frucht ihrer Werke geniefsen und das ihm folgende Wiederherabsteigen derselben zum neuen Erdenleben. — 4. Eine Kombination dieser Vorstellungen ergibt die Anschauung, dafs die Toten, kraft ihrer Werke, zum Monde aufsteigen, wo sie, d. h. ihre Werke, von den Göttern genossen werden (nach Atharva-V. 3,29,1 nehmen die Götter nur $^{1}/_{16}$ der Werke als Tribut), bis dieselben verbraucht sind. Dieses Genossenwerden durch die Götter ist nämlich anderseits ein Geniefsen der Frucht der Werke von Seiten der Verstorbenen; ähnlich, wie wenn der Mann das Weib geniefst, das Weib eben damit den Mann geniefst (Çaṅk. ad Chând. p. 343,10). Die Person und ihre Werke verfliefsen bei diesen Phantasien in eins; weiteres darüber später.

„dafs sie in einen stinkenden Mutterschofs eingehen, einen „Hundeschofs, oder Schweineschofs, oder [gar] in einen Caṇḍâla-„schofs.“

5. **Der dritte** Ort.

(Chândogya-Up.)

„Aber auf keinem dieser „beiden Wege befindlich sind „jene winzigen, immerfort wie-„derkehrenden Wesen, die „schnell, wie man es aus-„spricht, entstehen und ver-„gehen. Dieses ist der dritte „Ort. —

„Darum wird jene Welt „nicht voll.“

(Bṛihadâraṇyaka-Up.)

„Aber die, welche diese „beiden Pfade nicht kennen, „das sind die Würmer, Vögel „und was da beifset.“

6. Epilog (nur in Chândogya-Up.)

„Darum soll man sich hüten! — Darüber ist dieser Vers:

„Der Dieb des Goldes und der Branntweintrinker,
„Brahmanenmörder, Lehrers Bett Beflecker,
„Die vier und fünftens, wer mit ihnen umgeht, stürzt.“

„Aber hingegen, wer also diese fünf Feuer kennt, der für-„wahr geht nicht mit ihnen um und wird vom Bösen nicht „besudelt, sondern lauter bleibt er und unbefleckt in der Welt „der Reinen, wer solches weifs, wer solches weifs.“ —

7. Über die beiden Rezensionen der Fünf-Feuer-Lehre.

Der Unterschied der beiden vorgeführten Stücke aus Bṛih. und Chând. ist, bei aller Übereinstimmung in den Worten, ein sehr erheblicher. Nicht nur, dafs die Bufse *(tapas)* nach Bṛih. nicht erlöst, nach Chând. hingegen erlöst, sondern auch das ganze System der drei Wege nach dem Tode wird durch die Zusätze in Chând. wesentlich modifiziert und sehr ins Unklare gerückt; — eine Unklarheit, die sich in den Vedânta-sûtra's dadurch noch steigert, dafs dieselben in der Regel auf Chând., dann aber auch wieder auf Bṛih. zurückgehen, wodurch

es kaum möglich wird, eine einheitliche, in sich zusammenhängende Ansicht zu gewinnen.

Vollkommen klar ist die Auffassung in Bṛih.: die Wissenden gehen durch den *Devayâna* zur Erlösung ein, die Werkfrommen steigen auf dem *Pitṛiyâna* hinauf zum Monde und von da wieder herab, wie es scheint, nur in Menschenleiber. Diejenigen, welche weder das Wissen, noch die Werke besitzen, sind von beiden Wegen ausgeschlossen und fahren zur Strafe in Tierleiber.

Anders in Chând.: auch hier ist der Väterweg, nach den Eingangsworten, für die, welche fromme Werke geübt haben, bestimmt. Aber diese Bestimmung wird ganz aufser Augen gelassen in dem Zusatze am Schlufs, welcher unter denen, die auf dem *Pitṛiyâna* zurückkehren, solche mit erfreulichem Wandel und solche mit stinkendem Wandel unterscheidet und dem entsprechend die einen zum Leben in den drei obern Kasten, die andern zu einem Tierleben oder Dasein in einer niedern Kaste bestimmt. Hierdurch wird nun „der dritte Ort" eigentlich überflüssig und bleibt den ganz niedrigen und kurzlebenden Tieren überlassen, welche sonach, wie es scheint, von dem Auf- und Absteigen in der Seelenwanderung, gegen alle Konsequenz des Vedântasystemes, ausgeschlossen bleiben. — Eine weitere Inkonsequenz ist es, dafs Chând. für die auf dem *Pitṛiyâna* Gehenden bei der Rückkehr zum Erdendasein Lohn und Strafe, hingegen im Jenseits nur Lohn kennt; diese Inkonsequenz hebt unser System, indem es, als Gegensatz zu der Belohnung auf dem Monde, Höllenstrafen im Jenseits einschiebt. Wie es sich im übrigen zwischen den Widersprüchen seiner Vedaquellen hindurchwindet, werden wir weiter unten sehen.

Wir wenden uns nun zu einer Betrachtung der einzelnen Phasen der Seelenwanderung, wobei wir die übrigen Vedatexte an ihrem Orte mitteilen, hingegen die im vorliegenden Kapitel übersetzte Hauptstelle überall als gegenwärtig voraussetzen.

XXXI. Der Auszug der Seele aus dem Leibe.

Nach 4,2,1—4,4,17. 3,1,1—7

---

1. Vedische Grundlage.

Die Lehre von dem Auszuge der Seele, welcher für alle, mit Ausnahme dessen, der das *Samyagdarçanam* besitzt (also für die Nichtwissenden und für die der niedern Wissenschaft anhängenden Verehrer des attributhaften Brahman), gemeinsam ist, lehnt sich teils an die im vorigen Kapitel enthaltenen Vorstellungen von den Wassern, die bei der fünften Opferung mit Menschenstimme reden und von dem Glauben, den die Götter im ersten Opferfeuer opfern, teils an folgende (S. 284 im Zusammenhang übersetzte) Stelle aus Chând. 6,8,6:

„Wenn nun, o Teurer, der Mensch dahinscheidet, „so gehet die Rede ein in das Manas, das Manas in „das Leben, das Leben in die Glut, die Glut in die „höchste Gottheit."

2. Die Zusammenrollung der Organe.

Nach 4,2,1—5

1. Beim Sterben geht, nach der eben zitierten Stelle, zunächst die Rede ein in das *Manas* (p. 1087,6); unter der Rede sind hier die übrigen neun *Indriya*'s (S. 356) mit zu verstehen, denn eine andere Schriftstelle (Praçna 3,9) sagt: „darum, wenn „sein Glanz erloschen, so gehet er zur Wiedergeburt mitsamt „den in das Manas eingegangenen Sinnen" (p. 1089,5). Ist

nun hierbei unter den Sinnen, z. B. der Rede, diese selbst, oder nur ihre Funktion *(vritti)* zu verstehen (p. 1087,8)? — Diese Frage erscheint sonderbar, nachdem, wie wir S. 359 sahen, unser Autor schon p. 715,10 erklärt hat, dafs die Organe *(karaṇam)* nur Funktionen *(vritti)* seien, wie denn unter den mit der Seele auswandernden *Indriya*'s natürlich nicht die materiellen Organe, sondern nur die als für sich bestehende Potenzen aufgefafste Funktionen derselben verstanden werden können. In diesem Sinne versteht es sich von selbst, dafs nur die Funktion *(vritti)* der Indriya's in das Manas eingeht *(sampadyate)*, während das körperliche Organ mit dem Leibe zerfällt. Die hier aufgeworfene Frage hingegen ist, wie aus der Art ihrer Beantwortung erhellt, in dem Sinne aufzufassen, dafs unter *vritti* nicht diese Funktionen, sondern nur die Betätigung derselben, und unter ihrer *sampatti* nicht der Eingang in das Manas, sondern eine völlige Auflösung *(pravilaya* p. 1088,1, *upaçama* p. 1088,4) verstanden wird. Demnach müssen wir die in Rede stehende Frage dahin interpretieren: ob beim Sterben das der Seele anhaftende Sinnesorgan (die *vritti*, nach p. 715,10), indem es in das Manas eingeht *(sampadyate)*, bei diesem Eingehen nur seiner Verrichtung *(vritti)* nach, oder seinem Wesen nach zunichte wird *(sampadyate)*? Die Antwort lautet, dafs dabei nur die Verrichtung, nicht das Indriyam vergeht *(vâg-vrittir manasi sampadyate* p. 1088,1), erstlich, weil sonst völlige Ungeteiltheit *(avibhâga)* eintreten würde, der Zustand der Ungeteiltheit aber, nach 4,2,16, nur dem Erlösten, nicht auch den übrigen zukommt (p. 1088,5); sodann, weil die Wahrnehmung, welche zeigt, wie beim Sterben die Tätigkeit der Sinne erlischt, während die des Manas (das Bewufstsein) noch eine Weile fortbesteht, uns nur ein Recht gibt, von einem Erlöschen der Verrichtung, nicht von einem solchen des Verrichtenden zu reden (p. 1088,10); endlich, weil ein Ding seinem Wesen nach nur in das untergehen kann, woraus es entstanden ist, wie das Gefäfs in den Ton, seiner Verrichtung nach aber auch in ein anderes, wie denn z. B. die Verrichtung des Feuers aus dem Brennholze entspringt und in dem Wasser erlischt, wiewohl ihm beide heterogen sind (p. 1088,14). Dafs es nichtsdestoweniger in der

Schriftstelle heifst, die Rede gehe ein in das Manas, beruht auf dem Sprachgebrauche *(upacâra)*, welcher zwischen Verrichtung und Verrichtendem nicht unterscheidet (p. 1089,3). — Das Doppelspiel, welches unser Autor mit den Ausdrücken *vṛitti* und *sampadyate* treibt, bleibt uns unbegreiflich.

2. Der zweite Akt beim Sterben ist nach Chând. 6,8,6, dafs das *Manas* in den *Prâṇa* (als Prinzip des unbewufsten Lebens, S. 359 fg.) eingeht. Hierbei wiederholt sich dieselbe Frage. Man könnte meinen, dafs das Manas als Organ in den Prâṇa eingehe, weil es Chând. 6,6,5 (S. 283) heifst, das Manas sei aus Nahrung; der Prâṇa aus Wasser gebildet, während ja hinwiederum (S. 254) die Nahrung, d. h. die Erde, aus dem Wasser entstanden ist (p. 1090,4). Es ist aber vielmehr auch hier nur die Funktion (die Verrichtung) des Manas zu verstehen, welche in den Prâṇa eingeht (vergeht); denn nur von der Funktion des Manas läfst sich beobachten, wie sie bei dem Schläfrigen und bei dem Ohnmächtigwerdenden (lies: *mumûrkshoç ca*) in dem Prâṇa zur Ruhe kommt (p. 1090,9); auch läfst sich aus der mittelbaren (*praṇâlika*, als *adj.* unbelegt) Entstehung des Manas aus dem Prâṇa nicht folgern, dafs dasselbe auch in ihn zurückgehen müsse, indem sonst auch das Manas in die Nahrung, die Nahrung in das Wasser und der Prâṇa in das Wasser sich auflösen müfsten (p. 1090,13). Auch hier ist also unter Manas nur die Verrichtung, nicht das Verrichtende zu verstehen, indem der Sprachgebrauch zwischen beiden nicht scheidet (p. 1091,1).

3. Wenn es Chând. 6,8,6 weiter heifst, der Prâṇa gehe ein in die Glut *(tejas)*, so ist zu bemerken, dafs er zunächst nicht in diese, sondern *in den Aufseher (adhyaksha)* eingeht, worunter „der Aufseher über den Käfig des Leibes und der Organe", d. h. die individuelle Seele *(jîva)* zu verstehen ist (p. 1091,6); dieselbe wird bei dieser Gelegenheit definiert als „das mit den „Bestimmungen *(upâdhi)* des Wissens, der Werke und der vor„herigen Erfahrung versehene Erkenntnis-Selbst" (p. 1091,9), worunter, wie demnächst zu zeigen, die moralische Bestimmtheit zu verstehen ist. Mit ihr scheint hiernach die Seele enger als mit ihren Organen verbunden zu sein; denn während letztere erst in sie eingehen müssen, haftet ihr das Moralische

schon von selbst an. — Wenn auch bei der Stufenfolge des Eingehens die Grundstelle Chând. 6,8,6 die individuelle Seele nicht erwähnt, so wird doch ihre Einschiebung zwischen *Prâṇa* und *Tejas* gerechtfertigt durch eine andere Schriftstelle (Bṛih. 4,3,38, übersetzt S. 207), in der gesagt wird, dafs beim Sterben alle Prâṇa's in die Seele eingehen, und dafs, indem sie auszieht, das Leben, mit diesem aber alle Lebensorgane[126] ausziehen (p. 1091,12).

4. Erst nachdem die Prâṇa's in die mit der moralischen Bestimmtheit behaftete Seele eingegangen sind, geht die Seele mit ihnen ein in die Glut, worunter hier, wie sogleich des weitern zu zeigen, mit der Glut *(tejas)* auch die andern Elemente in der sublimierten Form zu verstehen sind, in welcher sie den Samen des Leibes bilden (p. 1092,2). Diese Absorption der Prâṇa's in die Seele, der Seele in die Glut widerspricht den Worten der Grundstelle, wonach die Prâṇa's in die Glut eingehen, nicht; denn wer von *Çrughna* nach *Mathurâ* und von *Mathurâ* nach *Pâṭaliputram* geht, der ist eben damit von *Çrughna* nach *Pâṭaliputram* gegangen (p. 1093,2).

5. Der feine Leib.

Nach 4,2,6—11. 3,1,1—6; vgl. 1,4,1—7.

Die Seele mit den in sie eingegangenen Organen des bewufsten und unbewufsten Lebens *(Indriya's, Manas, Prâṇa)* bedarf weiter, um ausziehen zu können, eines materiell gearteten Trägers *(âçraya)*, indem ohne einen solchen, ohne eine materielle Basis, wie die Erfahrung zeigt, kein Lebendiges gehen oder stehen kann (p. 744,9). Diese Basis ist der feine Leib, *sûkshmam çarîram* (p. 341,3. 1097,14), oder, wie ihn Çaṅkara gewöhnlich umschreibt: *deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi*

[126] Dafs die Seele die Prâṇa's mitnimmt, beruht darauf, dafs sie ohne dieselben weder gehen noch im folgenden Leben geniefsen kann (p. 745,5); wenn es daher (Bṛih. 3,2,13) heifst, die Prâṇa's gingen beim Tode zu den Göttern, das Auge zur Sonne, der Odem zum Winde usw., so ist dies nur eine bildliche *(bhâkta, gauṇa)* Ausdrucksweise (p. 745,1), welche besagt, dafs die Götter beim Tode den Organen ihre Mithilfe (S. 364 fg.) entziehen (p. 745,8).

(p. 740,8. 741,3. 744,2; vgl. 1095,10. 1092,10), d. h. „die Feinteile der Elemente, welche den Samen des Leibes bilden“.[127] Um späterhin wieder zu einem, aus den verschiedenen Elementen bestehenden, Leibe zu gelangen, mufs die Seele den Samen dieses Leibes mit sich führen, und dieser Same, nicht der Glut allein, sondern aller Elemente, ist zu verstehen, wenn es in der Grundstelle Chând. 6,8,6 heifst: das Leben gehe ein in die Glut. Denn die Schrift (Bṛih. 4,4,5) sagt: „(diese Seele ist) erdartig, wasserartig, windartig, ätherartig, glutartig“ (p. 1093,12), und die Smṛiti (Manu 1,27) erklärt

„Die schwindend kleinen Quanta der Halbzehne,
„Durch die entstehet alles, nach der Ordnung.“

Diese elementaren Keime des künftigen Leibes, von welchen umschlungen die Seele aus dem Leibe ausfährt (p. 741,3), sind nun auch nach den Ausführungen in 3,1,1–6 unter den Wassern zu verstehen, welche nach der Fünf-Feuer-Lehre bei der fünften Opferung mit Menschenstimme reden, nachdem sie fünfmal hintereinander, nämlich als Glaube, Soma, Regen, Nahrung und Same in den Feuern des Himmels, der Atmosphäre, der Erde, des Mannes und des Weibes von den Göttern geopfert worden sind (p. 741,6). Zwar ist dabei nur vom Wasser die Rede (p. 742,11), aber unter ihm sind die Keime aller Elemente zu verstehen (p. 744,2) und dieselben heifsen Wasser, einmal, weil nach S. 259 das Wasser sämtliche Ele-

[127] Vgl. *bhûta sûkshmam* 206,1. 207,1. 341,6. (plur.) 743,1; und *bhûta-mâtrâḥ* 740,13.14; der Ausdruck *tanmâtrâṇi* findet sich, unseres Wissens, in Çaṅkara's Kommentar noch nicht. — Wesensgleich sind diese Feinteile der Elemente, welche den Samen des Leibes bilden, mit dem Samen, aus welchem die Welt nach ihrem Untergange immer wieder neu hervorgeht (S. 74. 246); auf beide wird das *avyaktam*, Kâṭh. 3,11 und das *aksharam*, Muṇḍ. 2,1,2 gedeutet; p. 341,12: *jagad idam anabhivyakta-nâmarûpam, vîja-âtmakam, prâg-avastham avyakta-çabda-arham* —, *tad-âtmanâ ca çarîrasya* (d. h. des feinen Leibes) *api avyakta-çabda-arhatvam*; und p. 206,1: das *aksharam* ist *avyâkṛitam, nâmarûpa-vîjaçaktirûpam bhûta-sûkshmam, îçvara-âçrayam* (das materielle Substrat bei der Weltschöpfung), *tasya eva upâdhi-bhûtam* (nur ein Upâdhi des Îçvara, kein von ihm unabhängiges *pradhânam*).

mente (deren hier im Anschlusse an Chând. 6,2 nur drei genannt werden, worüber S. 249) in sich enthält (p. 743,4), sodann, weil im Leibe, der gleichfalls aus ihnen allen besteht (S. 260), das Wasser überwiegend vertreten ist (p. 743,9).

Diese, die Gesamtheit der Elementarkeime vertretenden Wasser sind es also, welche die Brücke von einem Menschendasein zum andern bilden, indem sie nacheinander als Glaube, Soma, Regen, Nahrung und Same geopfert werden. Die Bezeichnung der vier letzten als Wasser erklärt sich leicht aus dem Überwiegen des Wässerigen in diesen Materien (p. 746,1); aber ebenso wohl sind auch unter dem bei der ersten Opferung als Opfermaterial auftretenden Glauben eben diese Wasser zu verstehen (p. 746,6), erstlich, weil nur so Frage und Antwort miteinander in Einklang stehen (p. 746,10), sodann, weil die erste Opferspende als die Ursache von den folgenden als ihren Wirkungen nicht wesensverschieden sein kann (p. 746,13). „Auch ist es ja nicht möglich, den Glau„ben, sofern er als Vorstellung *(pratyaya)* eine Qualität des „Manas oder der Seele ist, aus der Substanz, welcher derselbe „inhäriert, herauszureifsen wie aus den Opfertieren das Herz „usw., um ihn zur Opferung zu verwenden. Unter dem „Worte «Glaube» sind also die Wasser zu verstehen" (p. 747, 1—3). Diese Bezeichnung entspricht dem Sprachgebrauche des Veda (Taitt. saṃh. 1,6,8,1: *çraddhâ vâ' âpaḥ*), und erklärt sich daraus, dafs die Wasser als Leibessame eine dem Glauben ähnliche Feinheit annehmen (p. 747,5), etwa wie man einen Helden von löwenartiger Tapferkeit einen Löwen nennt (p. 747,6). — Wir werden demnächst sehen, wie sich unser Autor mit dieser ausdrücklichen Erklärung des „Glaubens" als des elementaren Leibessamens in handgreiflichen Widerspruch setzt.

Dieser, den Samen des Leibes bildende „feine Leib" — fein, weil er durch die Adern auszieht (p. 1097,7) — hat nun seinem Wesen nach einerseits Ausdehnung *(tanutvam)* und dadurch Lokomobilität (p. 1097,8), anderseits aber Durchsichtigkeit *(svacchatvam)*, vermöge deren er beim Auszuge auf kein Hindernis stöfst und auch von den Umstehenden nicht gesehen wird (p. 1097,8). Von ihm rührt die Körperwärme

her (p. 1097,14; anders Chând. 3,13,8, übersetzt S. 182); daher der Leib im Leben sich warm anfühlt, nach dem Tode hingegen kalt, während er doch seinem übrigen Bestande nach noch unverändert ist (p. 1098,1). Auf der Feinheit dieses Leibes beruht es endlich, dafs derselbe bei Verletzungen des Körpers, z. B. Verbrennen (wobei natürlich nicht an die Verbrennung der Leiche gedacht werden darf), nicht mit verletzt wird (p. 1097,11).

Sûtram 4,2,8: „*Dieser bis zum Eingange, wegen der Aufzeigung des Saṃsâra*". — Kommentar: „Wenn es weiter im „Texte (Chând. 6,8,6, S. 396) heifst: «die Glut in die „höchste Gottheit», so bedeutet dies, dafs die vorerwähnte „[den feinen Leib bedeutende] Glut begleitet von dem Auf„seher, dem Prâṇa und der Schar der Organe und verbunden „mit den andern Elementen, beim Dahinscheiden des Men„schen in die höchste Gottheit eingeht. Aber welcher Art „ist dieser Eingang? das ist zu überlegen. Man könnte meinen, „es sei eine definitive Auflösung des eigenen Wesens in der „höchsten Gottheit, aus welcher es entsprungen ist: denn „der Ursprung alles Entstandenen, körperlich Gewordenen ist, „wie wir festgestellt haben, die höchste Gottheit; und somit „wäre auch dieser Eingang in die Ungeteiltheit ein defini„tiver. — Darauf erwidern wir: *dieser* aus der Glut usw. ge„bildete feine Leib, wie er der Träger der Organe, Ohr usw., „ist, bleibt *bis zum Eingange*, bis zur Erlösung vom Saṃsâra, „wie sie die Folge der universellen Erkenntnis ist, bestehen; „*wegen der Aufzeigung des Saṃsâra*, wie sie in den Worten „geschieht (Kâṭh. 5,7):

„In einen Mutterschofs gelangend die einen werden körperhaft;
„In eine Pflanze andre fahren, je nach Verdienst und Wissenschaft."

„Denn sonst würde für jeden das blofse Sterben eine Ver„nichtung der Upâdhi's und ein definitiver Eingang in das „Brahman sein: dann aber wäre der Gesetzeskanon zwecklos, „und ebenso der Kanon des Wissens. Aber die Bindung hat „ihren Grund in der falschen Erkenntnis und kann daher „nicht anders als durch die universelle Erkenntnis gelöst „werden. Darum ist, trotz des Ursprungs aus ihm, dieser

„Eingang in das Seiende, ebenso wie der beim Tiefschlafe „und Weltuntergang, ein solcher, bei welchem ein Samen „übrig bleibt und fortbesteht“ (p. 1096,3–1097,3).

— In Wahrheit ist dieser, den Vedatexten zuliebe festgehaltene Eingang des Sterbenden in das Brahman ein blofser Durchgang durch dasselbe, und nicht einmal dieses: denn das System, als solches, weifs von ihm nichts, sondern läfst die Seelen nach dem Tode unmittelbar teils auf dem *Pitṛiyâna* zum Monde, teils in die Hölle, teils endlich auf dem *Devayâna* in das [niedere] Brahman gelangen.

Auf allen diesen Wegen wird die Seele von dem feinen Leibe begleitet; denn derselbe bleibt, wie wir eben sahen, so lange bestehen, wie der *Saṃsâra*, dieser aber ist von Ewigkeit her vorhanden (S. 301 fg.) und währt bis zur Erlösung, woraus folgt, dafs die Seele, wie mit den Organen (S. 336), so auch mit dem feinen Leibe von Ewigkeit her umkleidet ist und es so lange bleibt, bis ihr die universelle Erkenntnis, d. h. die esoterische Wissenschaft, zuteil wird. Hingegen befreit das exoterische Wissen, wie es auf dem *Devayâna* in das niedere Brahman hinaufführt, noch nicht von dem feinen Leibe. Zwar, da dieser feine Leib ein Sich-stützen der Seele auf die Elemente ist, dieses Sich-stützen zum Zwecke der Wiedergeburt geschieht, die Wiedergeburt aber bei dem (exoterisch) Wissenden nicht mehr statt hat, sofern er nach der Schrift die Unsterblichkeit (das nicht mehr sterben Können, S. 160. 309) erlangt, so könnte man meinen, nur der Nichtwissende ziehe (mit dem feinen Leibe bekleidet) aus (p. 1094,12); dem ist aber nicht so: vielmehr ist beim Nichtwissenden und (exoterisch) Wissenden alles gleich bis auf die Verschiedenheit des Weges, den sie einschlagen; der Nichtwissende geht mit dem feinen Leibe zu neuer Verkörperung, der (exoterisch) Wissende auf seinem besondern Wege zur Unsterblichkeit (p. 1095,10); zwar ist die Unsterblichkeit im vollen Sinne des Wortes nicht der Aufenthalt an einem bestimmten Orte, erfordert somit kein Hingehen und folglich auch kein materielles Substrat (p. 1095,13); aber die Unsterblichkeit des (exoterisch) Wissenden, um die es sich hier handelt, ist, da derselbe noch nicht alles Nichtwissen verbrannt hat, nur eine relative

(âpekshika); daher zu ihr ein Hingehen, und, damit dieses möglich werde, der feine Leib als materieller Träger erforderlich ist, da ohne einen solchen ein Gehen nicht stattfinden kann (p. 1096,1).

4. Moralische Bestimmtheit der wandernden Seele.

a) Vorbemerkung.

Alle die bisher besprochenen Upâdhi's, mit welchen umkleidet die Seele auszieht (also: *indriyâṇi*, *manas*, *mukhya prâṇa*, *sûkshmam çarîram*), sind lauter indifferente, nicht individuell bestimmte Prinzipien, und auch die Seele selbst ist ein solches, da sie ihrem Wesen nach mit Brahman identisch und nur durch die Umkleidung mit den genannten Upâdhi's scheinbar von ihm verschieden ist. Somit ist die Seele mit allen ihren Organen ein völlig neutrales, keinerlei moralische Unterschiede an sich tragendes Ding, — ganz konsequent von indischem, und von jedem Standpunkte aus, der wie er das Wesen der Seele in das Erkennen und nicht in das Wollen setzt.

Woher aber nun die moralischen Bestimmtheiten, welche die Unterschiede der Charaktere, die Verschiedenheit der Wege ins Jenseits, den Gegensatz von Lohn und Strafe in der andern Welt und die Form der ihnen folgenden Wiedergeburt in dieser Welt bedingen? —

Wir müssen für die ausziehende Seele aufser dem eben beschriebenen elementaren Substrate *(bhûta-âçraya)* noch ein zweites, und zwar ein moralisches Substrat *(karma-âçraya)* annehmen, und beide werden, unter diesen Namen, von Çañkara p. 1094,5 ausdrücklich unterschieden.

Worin besteht nun dieses moralische Substrat, welches alle Unterschiede der Charaktere wie der Schicksale bedingt? —

Wie alles Moralische, wird diese wichtige Frage (aus dem S. 61 angedeuteten Grunde) von Çañkara sehr unzulänglich behandelt, und alles, was wir darüber finden, besteht in gelegentlichen Hindeutungen auf einige Schriftstellen, an die wir uns, den Intentionen unseres Autors gemäfs, sonach zu halten haben.

b) Der *Karma-âçraya*, nach 4,2,6, p. 1094.

In Bṛih. 3,2,13 befragt der Sohn des *Ṛitabhâga* den *Yâjñavalkya:*

„«*Yâjñavalkya*,» so sprach er, «wenn nach dem Tode „eines Menschen seine Rede in das Feuer eingeht, sein Odem „in den Wind, sein Auge in die Sonne, sein Manas in den „Mond, sein Ohr in die Pole, sein Leib in die Erde, sein „Âtman in den Âkâça, seine Leibhaare in die Kräuter, seine „Hauptbaare in die Bäume, sein Blut und Samen in das „Wasser, — wo bleibt dann der Mensch?» — Da sprach „*Yâjñavalkya:* «Fafs mich, *Ârtabhâga*, mein Teurer, an der „Hand; darüber müssen wir beiden unter uns allein uns ver„ständigen, nicht hier in der Versammlung.» — Da gingen „die beiden hinaus und beredeten sich; und was sie sprachen, „das war Werk, und was sie priesen, das war Werk. — „Fürwahr, gut wird einer durch gutes Werk, böse durch „böses."

„Da schwieg des *Ṛitabhâga* Sohn."

Zu dieser merkwürdigen Stelle, in der wir, wie es scheint, die Genesis der Seelenwanderungslehre selbst vor Augen haben, bemerkt Çañkara nur (p. 1094,6), dafs dieselbe auf die Werke nur das Hauptgewicht lege und somit das andere, materielle Substrat der Seele, den *bhûta-âçraya*, d. h. den feinen Leib, von dem a. a. O. die Rede ist, nicht ausschliefse. Den Widerspruch, dafs die Organe nach dieser Stelle in die Naturkräfte eingehen, während nach unserm Systeme die Seele dieselben in sich hineinzieht, beseitigt er in der Anm. 126, S. 399 angedeuteten Weise. — Im übrigen gibt der Umstand, dafs aufser dem *çarîram* auch der *âtman* (nach Çañk. freilich wäre er das *âtma-adhishṭhânam hṛidaya-âkâçam*) sich auflöst, während das *karman* fortbesteht, im Hinblick auf den Buddhismus vielerlei zu denken.

c) *Vidyâ-karma-pûrvaprajñâ*, nach 3,4,11.

Von der Seele nach dem Tode heifst es Bṛih. 4,4,2 (übersetzt S. 208): „dann nehmen sie das Wissen und die Werke

„bei der Hand und ihre neuerworbene Erfahrung," — letzteres, sofern wir *apûrvaprajñâ* lesen und schon hier den Begriff des *apûrvam* finden dürfen, von dem sogleich weiter die Rede sein wird. Çañkara allerdings liest (p. 740,4. 1091,9) *pûrvaprajñâ*, „die vorherige Erfahrung" (welche er ad Bṛih. p. 843 als *pûrva-anubhûta-vishayâ prajñâ*, „das Bewufstsein des früher Erlebten", auffafst). Den Gegensatz von Wissen und Werk erklärt er 3,4,11 zuerst im Anschlufs an das Sûtram dahin, dafs die einen (die auf dem *Devayâna* gehen) vom Wissen, die andern (bei denen durch den *Pitṛiyâna* die Wanderung sich fortsetzt) vom Werke bei der Hand genommen werden (p. 984,4); dann aber besinnt er sich darauf, dafs hier noch nicht von der Erlösung (zu der ja auch der *Devayâna* führt), sondern nur vom *Saṃsâra* die Rede sei, und erklärt, im Einklang mit seinem Kommentare zu Bṛih. 4,4,2, dafs es sich nur um ein den *Saṃsâra* betreffendes Wissen handele, dafs somit unter *Vidyâ* hier „gebotenes und verbotenes Wissen" (Govinda führt als Beispiele für ersteres den *Udgîtha*, für letzteres *nagna-strî-darçanam* an), sowie unter *Karman* die Ausübung von Gebotenem und Verbotenem zu verstehen sei (p. 984,9). Unter *Pûrvaprajñâ* versteht er ad Bṛih. *l. c.*, wie schon bemerkt, „die vorherige Erfahrung" und erklärt sie als Eindrücke *(vâsanâ)*, welche die Dinge in der Seele hinterlassen, und auf denen die angeborenen Fertigkeiten im künstlerischen Tun (er nennt als Beispiel das Talent zur Malerei) wie auch vielleicht im moralischen Handeln beruhen[128], — letzteres, wenn wir *vishaya-upabhogeshu* und *karmaṇi* (ad Bṛih. p. 844,5.7) so verstehen dürfen, worin allerdings der für uns so wichtige Begriff einer angeborenen Bestimmtheit des moralischen Charakters nur vorübergehend gestreift, nicht deutlich entwickelt wird.

[128] ad Bṛih. p. 844,2—8: *Dṛiçyate ca keshâñcit kâsucit kriyâsu citra-karma-âdi-lakshaṇâsu vinâ eva iha-abhyâsena janmata' eva kauçalam; kâsucid atyanta-saukarya-yuktâsu api akauçalaṃ keshâñcit; tathâ vishaya-upabhogeshu svabhâvata' eva keshâñcit kauçala-akauçale dṛiçyete; tac ca etat sarvaṃ pûrvaprajñâ-udbhava-anudbhava-nimittaṃ. Tena pûrvaprajñayâ vinâ karmaṇi vâ phala-upabhoge vâ na kasyacit pravṛittir upapadyate.*

d) Das *Apûrvam*, nach 3,2,38—41. 3,1,6.

In der endlosen Kette der Seelenwanderung ist jeder neue Lebenslauf seinem Tun und Leiden nach bedingt durch die Werke in dem vorhergehenden Leben; diese also sind es, welche die Wendungen im Schicksal der Seele herbeiführen, welche als ein neues Moment, als „ein früher nicht Dagewesenes“ *(apûrvam)* eingreifen (wiewohl auch sie, nach der Konsequenz des Systems, vgl. S. 347, durch den ihnen vorhergehenden Lebenslauf necessitiert werden). Dieser Begriff des *Apûrvam*[123] gehört der *Karmamîmâṅsâ*-Schule an und ist für sie das metaphysische Band zwischen dem Werke und seiner Vergeltung, dasjenige, was fortbesteht, während das Werk vergangen, und die Frucht desselben noch nicht eingetreten ist. „Es ist nicht möglich“, so wird die Meinung des *Jaimini* in unserm Werke p. 841,6 resümiert, „dafs das vorhergehende „Werk die in der Zukunft verborgene Frucht trägt, ohne dafs „es ein bestimmtes *Apûrvam* aus sich hervorgehen läfst. Also „gewisse feine Fortbestände des Werkes oder Vorausbestände „der Frucht, die heifsen *Apûrvam*.“ Dieser Begriff des *Apûrvam* wird nun an der angeführten Stelle von *Çañkara* insofern bekämpft, als der Vedânta die Vergeltung in die Hand Gottes legt (vgl. darüber S. 301. 348); das *Apûrvam* ist ein Ungeistiges und kann somit, ohne von einem Geistigen bewegt zu werden, nicht wirken (p. 840,2); daher kann aus dem blofsen *Apûrvam* die Frucht nicht erklärt werden (p. 842,1); „mag er dabei auf das Werk Rücksicht nehmen, oder auf das „*Apurvam* Rücksicht nehmen, wie dem auch sei, die Frucht „kommt von Gott“ (p. 842,2).

Wir dürfen in dieser Stelle keine unbedingte Verwerfung des *Apûrvam* finden, wenn wir uns nicht in Widerspruch setzen wollen mit 3,1,6, wo das *Apûrvam* ohne weiteres als ein bekannter und anerkannter Begriff auftritt, um den **Glauben**, der nach der Fünf-Feuer-Lehre im ersten Feuer

[123] Aufser in den oben anzuführenden Stellen finden wir das *Apûrvam* nur noch p. 1139,5 (p. 1020,6 steht es in seiner etymologischen Bedeutung). Über den nahe verwandten Begriff des *Adṛishṭam* vgl. p. 697,4.9. 697,12.15. 698,7. 699,3.7.8. 703,1.2. 754,10. 819,10. 521,2. 968,8. 1074,2.

geopfert wird, zu erklären, und zwar in einer ganz andern Weise, als wir dies Kap. XXXI, 3, S. 401 gesehen haben.

e) Die *Çraddhâ*, nach 3,1,2.5-6.

Die S. 401 mitgeteilte Erklärung des Glaubens *(çraddhâ)* als „der Wasser, sofern sie die den Samen des Leibes bil-„denden Feinteile der Elemente repräsentieren,“ scheint allerdings sehr gezwungen: erstlich, weil die Vorstellung des die Seele begleitenden feinen Leibes in Bṛih., Chând. und überhaupt in den ältern Upanishad's, soweit wir sehen, noch gar nicht besteht; sodann, weil das indische *çraddhâ* (ebenso wie, wohl unrichtig, von Lactant. inst. 4,28 das lateinische *religio*) etymologisch auf den Begriff des Verknüpfens zurückgeführt wird und das Band zwischen dem Menschen und dem Jenseitigen bedeutet, somit eine moralische Erklärung zu fordern scheint. Eine solche bietet sich ungezwungen dar: denn es liegt sehr nahe, unter der *çraddhâ* (welche Çañkara ad Praçna, p. 250,6, als *çubha-karma-pravṛitti-hetu* definiert) in Bṛih. und Chând. a. a. O. die von dem Glauben getragenen Werke des Menschen, wie sie sein Wohl und Wehe im Jenseits bedingen, zu verstehen; und eben diese Erklärung bietet auch Çañkara, wodurch er sich mit sich selbst in unvereinbaren Widerspruch setzt. Nachdem er nämlich p. 747 die oben S. 401 mitgeteilte Erklärung des Glaubens als der Wasser, sofern sie den feinen Leib bedeuten, gegeben hat, erklärt er unmittelbar darauf p. 747,7 sq. den Glauben als die Wasser, sofern sie, beim Opfern aufsteigend, der Träger der vom Glauben bedingten Werke sind; — dort also waren sie das Gewand der Verstorbenen, hier sind sie der moralische Schatz, welchen die noch lebenden Opfernden sich durch ihre Werke im Himmel sammeln: „also die aus der Opferspende bestehenden Wasser, „denen das vom Glauben bedingte Werk inhäriert, diese, in „der Gestalt des *Apûrvam*, umkleiden die das Opfer dar-„bringenden Seelen und führen sie, zum Empfange des Loh-„nes, in jene Welt“ (p. 748,10); ebenso erklärt Çañkara die *çraddhâ*, p. 743,16, als die *karma-samavâyinya' âpas* und zwei Zeilen weiter wieder als die *deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi*. Hierdurch werden alle Auseinandersetzungen in 3,1,1–6 sehr ins

Unklare gerückt und machen den Eindruck, nicht sowohl als wenn sie von zwei verschiedenen Händen herrührten, sondern vielmehr, als wenn eine Hand bemüht wäre, zwei unvereinbare Auffassungen zugleich festzuhalten und zu einem scheinbaren Ganzen zu verarbeiten.

5. Der Weg ins Jenseits.

Nach 4,2,17.

Nachdem die Seele in der eben beschriebenen Weise ihre Fühlhörner, die Organe, in sich hereingezogen hat, so geht sie (nach Bṛih. 4,4,1) ein in das Herz (in welchem sie, nach S. 335, allerdings schon ist); „alsdann wird die Spitze des „Herzens leuchtend: aus dieser, nachdem sie leuchtend ge-„worden, ziehet die Seele aus, sei es durch das Auge, oder „durch den Schädel, oder durch andere Körperteile“ (Bṛih. 4,4,2, S. 207); bis zu diesem Momente, wo die Spitze des Herzens leuchtend wird und dadurch den Weg erhellt (p. 1104,9), ist alles für den Nichtwissenden und (exoterisch) Wissenden gemeinsam; hier aber scheidet sich der Weg, indem die Wissenden durch den Kopf, die Nichtwissenden durch andere Körperteile ausziehen (p. 1104,10), denn so sagt die Schrift (Chând. 8,6,6 = Kâṭh. 6,16):

„Hundert und eine sind des Herzens Adern,
„Von diesen leitet eine nach dem Haupte.
„Unsterblichkeit erreicht, wer durch sie aufsteigt:
„Nach allen Seiten Ausgang sind die andern.“

Während also der Wissende durch die 101ste Ader[130] aufsteigt, um den Götterpfad zu gehen, der, als der exoterische Weg zur Erlösung, uns im folgenden Teile weiter beschäftigen wird, so fahren die andern durch andere Adern aus (p. 1105,3). Die weitern Stationen des *Pitṛiyâna*, über welche Bâdarâyaṇa

[130] Dieselbe heifst *sushumnâ* Maitri-Up. 6,21; ebenso in den Kommentaren ad Bṛih. p. 877,8, ad Praçna p. 190,8, ad Taitt. p. 25,14, ad Kâṭh. p. 157,5 und in der Glosse zu Çankara's Brahmasûtra-Kommentar p. 1104,24. In diesem selbst hingegen finden wir diesen Namen noch nicht, sondern an seiner Statt Umschreibungen wie das auch ad Chând. 529,7. 563,6. 570,5 gebrauchte *mûrdhanyâ nâḍi* (vgl. besonders p. 1105,1).

und Çañkara nichts Näheres angeben, sind nach der Fünf-Feuer-Lehre der Reihe nach folgende: 1) der Rauch, während der *Devayâna* durch die Flamme führt. Unter beiden scheint ursprünglich Rauch und Flamme des Leichenfeuers verstanden worden zu sein (wiewohl schon Chând. 4,15,5, übersetzt S. 178, der Eingang in die *arcis*, Strahl oder besser Flamme, von der Begehung der Leichenfeier unabhängig gemacht wird); in unserm Werke, welches den Auszug der Seele nicht bei der Verbrennung, sondern schon beim Erkalten des Leichnams stattfinden läfst (S. 402), erklärt Çañkara die „Flamme“ *(arcis)*, wie wir später sehen werden, als „die der Flamme vorstehende Gottheit“, und dementsprechend wird in den Kommentaren ad Bṛih. p. 1059,11. Chând. p. 341,13 auch der „Rauch“ als die Gottheit des Rauches aufgefafst. — Auch die folgenden Stationen: 2) die Nacht, 3) die Monatshälfte, wo der Mond abnimmt, 4) die Jahreshälfte, wo die Tage abnehmen, werden auf die Gottheiten dieser Erscheinungen bezogen. Wir werden uns dieselben hier nicht als Zeitphasen, sondern räumlich als übereinander liegende Schichten zu denken haben, durch welche die Seele emporsteigt, um zu den folgenden Stationen zu gelangen; diese sind: 5) die Väterwelt, 6) (nur Chând.) der Äther, 7) der Mond, auf welchem die Vergeltung stattfindet unter den Einschränkungen, von welchen wir nunmehr zu handeln haben.

XXXII. Schicksale der Seele im Jenseits.

1. Widersprüche der vedischen Texte.

1. Nach Bṛih. 6,2 gehen die Wissenden auf dem *Devayâna* in das Brahman ein, die Werktätigen steigen auf dem *Pitṛiyâna* zum Monde hinauf und nach empfangenem Lohne wieder herab, und zwar, um Menschen zu werden (Bṛih. 6,2,16, p. 1062,1); die weder Wissenden noch Werktätigen werden zu Würmern, Vögeln und „was da beifset“; unter letzterm Ausdrucke scheinen ursprünglich nicht „Mücken und Fliegen“, wie der Scholiast will, sondern, entsprechend der Steigerung, die in den erstgenannten Tierklassen liegt, höhere, insbesondere wohl reifsende Tiere, oder auch Schlangen u. dgl. verstanden worden zu sein.

2. Diese einfachen und klaren Verhältnisse werden in der parallelen Stelle, Chând. 5,3–10, wie schon oben (Kap. XXX, 7) bemerkt, dadurch völlig verschoben, dafs durch einen Zusatz unter den auf dem *Pitṛiyâna* Zurückkehrenden solche mit erfreulichem Wandel unterschieden werden, die in einer der drei obern Kasten wiedergeboren werden, und solche mit stinkendem Wandel, die in Tier- oder Caṇḍâla-Leiber fahren. Hierdurch erhebt sich einerseits die von Chând. ganz übersehene Frage: da die Belohnung auf dem Monde doch nur denen von erfreulichem Wandel zukommt, welches Schicksal denn die von stinkendem Wandel in jener Welt gehabt haben mögen? Anderseits wird, wenn auch die Bösen den *Pitṛiyâna* gehen der (erst von Chând. so genannte) „dritte Ort“ über-

flüssig: demnach bleibt er, mit Unterdrückung der Worte in Bṛih.: „die, welche diese beiden Pfade nicht kennen“, den ganz niedrigen, rasch entstehenden und hinsterbenden Tieren überlassen: ob zwischen ihnen und dem Menschendasein ein Übergang möglich ist, bleibt unerörtert.

3. Um die Verwirrung noch zu steigern, wird eine Stelle aus der Kaushîtaki-Upanishad 1,2 herbeigezogen (p. 763,2), welche ausdrücklich sagt: „alle, welche aus dieser Welt dahin-„scheiden, die gehen sämtlich auf den Mond“, und von dort eine Rückkehr in allerlei Tier- und Menschenleiber lehrt.

4. Mit der letztern Schwierigkeit findet sich unser Werk sehr billig ab, indem es die Kaushîtaki-Stelle, ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang, in dem Sinne interpretiert, dafs nur „alle, welche dazu berufen *(adhikṛita)* sind“, zu verstehen seien. Die vorher erwähnte Schwierigkeit aber wird dadurch gelöst, dafs einerseits, mittels einer an den Haaren herbeigezogenen Stelle der Kâṭhaka-Upanishad (2,6), als Gegenstück zu der Belohnung auf dem Monde, für die Bösen jenseitige Höllenstrafen eingefügt werden, anderseits aber auf den „dritten Ort“ als Stätte der Bestrafung verwiesen wird. Beides wird nun nicht etwa durch Aneinanderreihung der Höllenstrafen und des dritten Ortes verbunden, sondern bleibt (auch p. 62,7 bietet keine Hilfe) unvermittelt nebeneinander stehen, so dafs hier der Eindruck, als hätten verschiedene Hände an den Sûtra's sowohl wie an dem Kommentare gearbeitet, schwer abzuweisen ist.

Als Erläuterung zu dem Gesagten wollen wir die Hauptgedanken des Abschnittes, welcher von den Höllenstrafen und dem dritten Orte handelt (3,1,12-21), in der Reihenfolge, wie wir sie bei Çañkara finden, dem Leser vorführen.

2. Die Höllenstrafen.

Gehen auch die, welche nicht durch Opfer usw. werktätig gewesen sind, zum Monde (p. 762,11)? — Man könnte meinen, weil es Kaush. 1,2 heifst, alle gingen zum Monde (p. 763,2), und weil die fünffache Opferung, durch die der neue Leib erlangt wird, das Hingehen zum Monde voraus-

setzt (p. 763,4), beide, die Werktätigen und die Nichtwerktätigen gingen zum Monde, letztere jedoch, ohne zu geniefsen (p. 763,7).

Dem ist aber nicht so. Denn das Aufsteigen zum Monde geschieht zum Zwecke des Geniefsens, nicht zwecklos oder blofs um wieder herunterzusteigen, so wie man auf einen Baum steigt, um seine Blüten und Früchte zu pflücken, nicht zwecklos oder um hinunterzufallen (p. 763,11). Nun gibt es für die Nichtwerktätigen keinen Genufs auf dem Monde (p. 763,13); folglich steigen nur die durch Opfer usw. Werktätigen zum Monde empor, nicht die andern (p. 763,15). „Die andern „aber gehen ein in *Saṃyamanam* [d. h. *Coercitio*], die Be„hausung des *Yama*, erleiden dort die ihren Übeltaten ent„sprechenden *Yama*-Qualen und steigen dann wiederum zu „dieser Welt herab. Also beschaffen ist für sie das Auf„steigen und Herabsteigen [p. 764,2, *âroha* und *avaroha*, beide Ausdrücke auch im Sutram]. — Denn so lehrt es die Schrift „durch den Mund des *Yama* selbst (Kâth. 2,6):

„Das Nach-dem-Tode[131] zeigt sich nicht dem Toren,
„Dem Taumelnden, durch Reichtums Blendung Blinden.
„«Dies ist die Welt; kein Jenseits gibt's», — so wähnend
„Verfällt er immer wieder meiner Herrschaft."

In diesen Worten also sollen nach Bâdarâyaṇa und Çañkara die Höllenstrafen gemeint sein (p 764,2), während nach dem Zusammenhange der Stelle und auch nach Çañkara's Kommentar dazu nur von einem immer wieder und wieder Geborenwerden und Sterben die Rede ist. Auch die Smṛiti-Autoren, Manu, Vyâsa usw., erwähnen die *Yama*-Stadt *Saṃyamanam*, in welcher die stinkenden Werke zur Reife kommen (p. 764,10), und die *Purâṇa*-Dichter berichten von den sieben Höllen, *Raurava* [„die Brüllende", zu verstehen wie Arist. anal. post. 2,11, p. 94 b 33, oder wie Ev. Matth. 24,51] usw., als den Orten der Vergeltung für die Übeltaten (p. 764,13); und wenn als Vorsteher derselben nicht *Yama*, sondern *Citragupta*

[131] Statt *sâmparâya* steht p. 764,5 *sâmparâpa*, welches auch als solches von Govinda getreulich erklärt wird: *samyak parastât prâpyata', iti samparâpaḥ paralokas; tad-upâyaḥ sâmparâpaḥ*.

und andere genannt werden, so ist zu bemerken, dafs diese in den Diensten des *Yama* stehen (p. 765,3).

3. Der dritte Ort.

Unmittelbar nach diesen Betrachtungen geht nun unser Autor mit 3,1,17 zu einer Besprechung des „dritten Ortes" über, bei welcher er seine Theorie der Höllenstrafen gänzlich vergessen zu haben scheint. — Es gibt, so entwickelt er p. 765, indem er die Berichte von Bṛih. und Chând. (Kap. XXX, 5, S. 394) zusammenschweifst, erstlich den Götterweg für das Wissen, zweitens den Väterweg für die (religiösen) Werke: „diejenigen aber, welche weder vermöge des Wissens „zu dem Götterwege berufen sind, noch vermöge der Werke „zu dem Väterwege, für die besteht dieser dritte, die winzigen Kreaturen begreifende, zu wiederholten Malen wieder„kehrende dritte Pfad; darum auch [also: weil sie auf dem „Monde nichts zu tun haben, und weil für sie der dritte „Ort bestimmt ist] gehen die Nichtwerktätigen nicht zum „Monde" (p. 766,3). Man mufs nicht meinen, dafs sie zuerst zur Mondscheibe aufsteigen und dann unter die winzigen Kreaturen gehen, „weil das Emporsteigen (*âroha*) zwecklos wäre" (p. 766,6; — oben aber, S. 413, wurde ein *âroha* und *avaroha* auch für die zu Höllenstrafen Bestimmten gelehrt). Darum also wird jene Welt nicht überfüllt (p. 766,7), nicht weil sie immer wieder herabsteigen, wiewohl dies an sich auch denkbar wäre (p. 766,10), sondern weil sie, wie die Schrift lehrt, an den dritten Ort gehen (p. 766,11). Wären sie (die Bösen) darin, dafs sie wieder herabsteigen, von den Werktätigen nicht verschieden, so würde die Lehre von dem dritten Orte überflüssig werden (p. 766,13).

Wie in diesen Erörterungen, so sind auch in den darauf folgenden die Höllenstrafen ganz aufser Acht gelassen, indem der Autor über dieselben weg auf das zu Anfang von Kap. XXXII, 2 (S. 412) Mitgeteilte zurückgreift, um die dort referierten Bedenken zu erledigen. Er fährt fort: wenn es Kaush. 1,2 heifse, alle gingen zum Monde, so seien darunter alle Berufenen zu verstehen (p. 767,1); und wenn zur Erlangung

eines neuen Leibes der Durchgang durch die fünf Feuer und somit das Hingehen zum Monde als notwendig behauptet worden sei (p. 767,3. vgl. 763,4), so sei zu bemerken, dafs der Fünf-Feuer-Prozefs nur für die Menschwerdung, nicht bei einer Wiedergeburt als Wurm, Vogel usw. statthabe (p. 767,11), wie es ja auch heifse, dafs die Wasser nach der fünften Opferung mit Menschenstimme (nicht mit Tierstimme) redeten (p. 767,12): also nur die Hinauf- und Herabsteigenden machten den Fünf-Feuer-Prozefs durch (p. 767,14), die andern empfingen, ohne die fünffache Opferung, dadurch, dafs das Wasser sich mit den andern Elementen versetze, einen neuen Leib (p. 767,16). Übrigens sei nicht ausgeschlossen, dafs auch ohne die fünf Feuer eine Menschwerdung möglich sei (p. 767,13); so seien z. B. *Droṇa* ohne das Weibesfeuer, *Dhṛishṭadyumna* und andere sogar mit Umgehung des Mannes- und des Weibesfeuers entstanden (p. 768,3); und eine solche Umgehung einzelner Feuer finde auch sonst statt, indem z. B. die Kranichweibchen ohne Samen empfingen (p. 768,6, vgl. Anm. 95, S. 244), und von den vier Klassen der Wesen (Lebendgeborenen, Eigeborenen, Schweifsgeborenen, Keimgeborenen, S. 259) die beiden letzten ohne Begattung entstünden (p. 768,10). — Soeben noch hat unser Autor den Fünf-Feuer-Prozefs auf die vom Monde Kommenden eingeschränkt; hier läfst er ihn, wenigstens teilweise, auch von den Tieren gelten. Eine konsequente Anschauung ist aus seinen Worten nicht zu gewinnen.

4. Die Seligkeit auf dem Monde.

Es ist ein sinniger, poesievoller Glaube der Inder, das friedliche Lichtreich des Mondes als den Aufenthalt der abgeschiedenen Frommen zu betrachten und sein Zu- und Abnehmen mit dem Empor- und Herabsteigen der Seelen in Zusammenhang zu bringen.

Aber wenn diese vorübergehende Seligkeit ein Lohn ist, wie kann es dann, Bṛih. und Chând. *l. c.* heifsen, dafs die Frommen auf dem Monde die Speise der Götter sind? Es liegt

doch kein Genufs darin, von den Göttern, wie von Tigern, gefressen zu werden! (p. 749,10.)

Hierauf ist zu erwidern, dafs das Speise-sein für die Götter bildlich, nicht eigentlich zu nehmen ist (p. 749,13), indem sonst ja nicht zu begreifen wäre, dafs man sich durch mühevolle Werke den Aufenthalt auf dem Monde verdiente (p. 750,2). Das Essen der Götter ist also nicht ein Kauen und Verschlucken, sondern bedeutet den genufsreichen Umgang, welchen sie mit den Werkfrommen pflegen, ähnlich wie man im Umgange mit tugendhaften Weibern, Söhnen und Freunden einen Genufs findet (p. 750,5); im übrigen „essen und trinken die Götter nicht“, wie es Chând. 3,6,1 heifst (p. 750,7). Dafs aber dennoch die Götter die Frommen geniefsen, und somit Nutzen von ihnen ziehen, beruht darauf, dafs die Werkfrommen die höchste Erkenntnis, nämlich die des Âtman, nicht haben, und daher in jener Welt den Göttern ebenso dienstbar sind, wie in dieser, in bezug auf welche es heifst (Brih. 1,4,10): „wer eine andere Gottheit [als das Selbst, den Âtman] verehrt und spricht «ein anderer ist sie und ein anderer bin ich», der ist nicht weise, sondern ist gleichsam ein Haustier „der Götter“ (p. 750,12). Somit deutet das Genossenwerden durch die Götter die Unzulänglichkeit der ganzen *Pañcâgnividyâ* an (p. 751,3). Dafs dieses Genossenwerden zugleich ein Geniefsen von Seiten der Frommen ist, haben wir bereits Anm. 125, S. 393, aus einer Stelle des Kommentars zu Chând. p. 343,10 ersehen.

XXXIII. Grund der Rückkehr zum Erdendasein.

1. Vorbemerkung.

Unser System lehrt für gute und böse Werke eine doppelte Vergeltung: einmal im Jenseits, sodann durch ein neues Geborenwerden auf Erden. Als Grund für diese Duplizität bezeichneten wir schon (S. 386) das Streben, die ältere Ansicht von einer Vergeltung im Jenseits und die jüngere von einer solchen durch die Wiedergeburt gleichzeitig festzuhalten. Hierdurch wird nun aber das System inkonsequent: wird Gutes und Böses schon im Jenseits vergolten, so sieht man nicht, warum dafür noch einmal durch ein neues Erdendasein zu büfsen ist; liegt, umgekehrt, die Vergeltung in der bestimmten Form dieses Erdendaseins, so ist für die Annahme jenseitiger Belohnungen und Bestrafungen kein rechter Grund vorhanden. Wir wollen sehen, wie die indischen Theologen sich mit dieser Inkonsequenz (in welche übrigens auch Platon verfallen ist) abfinden, indem wir den Inhalt von 3,1,8–11, p. 751–762, in diesem Kapitel in der Kürze reproduzieren.

2. Bei der Vergeltung bleibt ein Rest *(anuçaya)*.

Es fragt sich, ob bei der Vergeltung der Werke im Jenseits ein Rest[132] übrig bleibt oder nicht (p. 752,2). — Man

[132] *anuçaya*, eigentlich *residuum*, „Bodensatz", womit, wie es scheint, Bâdarâyaṇa auf das entsprechende *sampâta*, „die Neige einer Flüssigkeit, die auf dem Boden des Gefäfses zusammenfliefst", in Chând. 5,10,5 hin-

könnte meinen, dafs kein Rest bleibe, weil es Chând. 5,10,5 (S. 393) heifst: „sie bleiben dort, solange eine Neige (*sampâta*) vorhanden ist" und in Bṛih. 6,2,16: „sie steigen herab, „wenn dieses verstrichen ist (*pari-ava-eti*)", wie denn auch eine andere Schriftstelle (Bṛih. 4,4,6, übersetzt S. 209) sagt:

„Nachdem den Lohn er hat empfangen
„Für alles, was er hier begangen,
„So kehrt aus jener Welt er wieder
„Zu dieser Welt des Wirkens nieder;"

und wenn die Bedeutung des Todes darin besteht, dafs er der Offenbarer der Frucht der Werke ist (p. 752,13), so mufs er eben der Offenbarer aller Werkfrucht sein, denn die nämliche Ursache kann nicht eine verschiedenartige Wirkung hervorbringen (p. 752,16); und wenn die Lampe das Gefäfs sichtbar macht, so mufs sie, bei gleicher Entfernung, auch das Gewand sichtbar machen (p. 753,1).

Im Widerspruche zu diesen Ausführungen behaupten wir, dafs allerdings ein Werkrest übrig bleibt. Indem nämlich auf dem Monde die Werke nach und nach durch den Genufs aufgezehrt werden, schmilzt auch, wie Reif an der Sonne, oder wie die Härte der Butter am Feuer, durch das Feuer des Schmerzes über das Hinschwinden der Werke die Wassergestalt dieser Werke (*am-mayam çarîram*, d. h. der *karmaâçaya*, S. 405, der also hier vom *karman* selbst noch unterschieden wird) zusammen, und das Herabsteigen findet statt, während noch ein Rest da ist (p. 753,8). Dies ergibt sich zunächst daraus, dafs die Schrift (Chând. 5,10,7) bei den Herabsteigenden einen Unterschied macht zwischen erfreulichem und stinkendem Wandel, wobei unter Wandel (*caraṇam*) eben der Werkrest zu verstehen ist (p. 753,14); und auch die von Geburt an verschiedene Verteilung der irdischen Güter nötigt, da nichts ohne Ursache ist, zur Annahme eines

deutet. Im Kommentar zu Chând. p. 344,8 wird *sampâta* allerdings als *karmaṇaṇ kshayah* („bis dafs Zusammensturz der Werke erfolgt"), in unserm Werke hingegen, p. 752,5, als *karma âçaya* („solange eine Ansammlung von Werken bleibt") aufgefafst. Über diese Bedeutung von *karma-âçaya* vgl. p. 909,12. 915,3. 916,5.7. 1081,1. 1086,6.

solchen Restes (p. 753,15). Ebenso lehrt die Smṛiti (vgl. *Âpastamba, dharmasûtra* 2,1,2,3), dafs, nachdem im einzelnen die Vergeltung der Werke stattgefunden habe, durch einen Rest (*çesha*) die Verschiedenheit der neuen Geburt an Land, Kaste, Familie, Gestalt, Lebensalter, Schriftgenufs, Lebensschicksal, Reichtum, Lust und Intelligenz bedingt werde (p. 754,4).

3. Wie dieser Rest zu denken sei?

Aber wie soll man sich diesen Rest der Werke, durch welchen der neue Lebenslauf bedingt wird, vorstellen? (p. 754,6.) —

Einige denken sich ihn wie eine klebrige Flüssigkeit, die dem Gefäfse anhaftet (p. 754,7); dieses widerspreche, so meinen sie, dem Gesetze der Wirkung [die vollständig stattfinden mufs] nicht (p. 754,10); denn wenn auch der Zweck des Aufstieges zum Monde der Genufs der Frucht ohne Ausnahme sei, so werde doch bei einem sehr klein gewordenen Reste der Werke ein Verharren auf demselben unmöglich (p. 754,13), ähnlich wie ein dienender Ritter, der wohl ausgerüstet an den Hof des Königs gekommen, sich dort, nachdem seine Toilette bis auf Sonnenschirm und Schuhe verschlissen sei, nicht länger halten könne (p. 755,1).

Aber diese Erklärung ist doch nicht ansprechend (*peçala*). Denn bei dem Gefäfse und dem Ritter begreift man das Bleiben eines Restes, hier aber nicht (p. 755,10); vielmehr widerspricht ein solcher dem Schriftkanon von der Belohnung im Himmel (d. h. im Mondreiche), welche ohne Abzug stattfindet (p. 755,11); auch würde ein derartiger Rest guter Werke doch nur die Wiedergeburt in erfreulicher Form erklären, nicht die, welche zur Strafe dient (p. 756,1).

Man mufs vielmehr zwei Klassen von Werken unterscheiden, die einen mit jenseitiger, die andern mit diesseitiger Frucht; jene werden drüben vergolten, diese hier auf Erden durch die neue Geburt (p. 756,3). Demgemäfs mufs man den oben (S. 418) zitierten Vers: „für alles, was er hier begangen“, nur auf alle diejenigen Werke beziehen, die jenseitige

Frucht bringen (p. 756,8), und eben diese Einschränkung mufs man bei der Auffassung des Todes als des Offenbarers der Werke anwenden (p. 756,9). Warum, so fragen wir, ist denn überhaupt erst der Tod der Offenbarer der Werke? Doch deswegen, weil dieses Leben schon zur Offenbarung anderer Werke in Anspruch genommen ist. Dasselbe nun, was die Werke, die der Tod offenbart, verhindert, sich schon vorher zu offenbaren, eben dieses macht es auch unmöglich, dafs nach dem Tode Werke von entgegengesetzter Frucht sich zugleich offenbaren (p. 757,3). Dafs nicht alle Werke mit einem Male vergolten werden können, sieht man ja auch daraus, dafs auch in der folgenden Geburt nicht immer alle angesammelten Werke zum Austrage kommen, weil jedes einzelne seine bestimmte Vergeltung fordert (p. 757,9), und ein Erlafs, mit Ausnahme der durch Bufsleistung *(prâyaçcittam)* gesühnten Werke, nicht statthat (p. 757,11). Würden alle (religiösen) Werke in einer Geburt vergolten, so wäre für die in Himmel[183] und Hölle oder Tierleiber [und Pflanzenleiber] Eingegangenen, da sie in diesem Zustande keine rituellen Werke verrichten, keine Ursache für ein folgendes Dasein vorhanden, und somit würde dieses unmöglich (p. 758,5), eine andere Autorität aber für die Vergeltung als den Werkkanon haben wir überhaupt nicht (p. 758,8). — Dafs der Tod die Werke offenbare, gilt also nicht unbedingt: Verbrechen wie Brahmanenmord fordern zu ihrer Sühnung nach der Smṛiti mehr als einen Lebenslauf (p. 758,6), und anderseits bringen Werke wie das Regenopfer *(kârîri)* schon im gegenwärtigen Leben ihre Frucht (p. 758,9). — Das Beispiel von der Lampe (S. 418) trifft nicht zu; vielmehr, so wie die Lampe, bei gleicher Nähe, Grobes sichtbar macht und Feines nicht, so werden durch den Tod die stärkern Werke offenbart, die schwächern nicht (p. 759,5). Wollte endlich einer einwenden, dafs, wenn immer ein Werkrest bleibe, keine Erlösung mög-

---

[183] Hier nicht das Mondreich, sondern der Himmel als Ort der Wiedergeburten, welche in Himmel, Welt und Hölle stattfinden können: der *saṃsâra* ist *brahma-âdi-sthâvara-anta* p. 61,11. *nâraka-sthâvara-anta* 62,1; vgl. p. 300,7. 303,4. 420,6 604,2

lich sei, so wäre daran zu erinnern, dafs durch die universelle Erkenntnis alle Werke ohne Rest vernichtet werden (p. 759,8).

4. Rituelles und moralisches Werk.

Wie diese Ausführungen zeigen, sucht unser Autor die Frage nach dem Grunde der doppelten Vergeltung dadurch zu lösen, dafs er zwischen Werken mit jenseitiger und solchen mit diesseitiger Frucht unterscheidet. Welche Werke aber der einen oder andern Kategorie angehören, das versucht er nicht zu bestimmen, und nur nebenbei liefs er, wie wir sahen, durchblicken, dafs der Unterschied ein quantitativer ist, sofern die stärkern Werke zuerst, also im Jenseits, zur Offenbarung kommen, die schwächern somit als Rest zurückbleiben und die Wiedergeburt bedingen. Einem ähnlichen Kampfe der Werke ums Dasein begegneten wir schon S. 120; im Widerspruche zu der dort übersetzten Stelle, wie auch zu manchen Auslassungen des soeben analysierten Abschnittes, steht die von uns S. 381 hervorgehobene Bemerkung, nach welcher der Tod eben den Moment bedeutet, wo der Vorrat der das Leben bedingenden Werke vollständig verbraucht ist.

Es läge nun nahe, die zweifache Vergeltung aus dem Unterschiede der rituellen und der moralischen Werke abzuleiten, indem jene im Jenseits, diese durch den neuen Lebenslauf gesühnt würden; und es scheint, als wenn in der Vedântaschule wirklich eine derartige Scheidung angestrebt, von den Autoritäten aber abgelehnt worden sei, ohne dafs dieselben doch über diesen Punkt sich völlig hätten einig werden können. Wir wollen versuchen, in diese interessanten, aber einigermafsen dunkeln Verhältnisse einen Einblick zu gewinnen, indem wir den betreffenden Abschnitt 3,1,9–11 hier wortgetreu übersetzen.

(3,1,9:) „«*Wegen des Wandels? Nein! weil sie ihn mit-*
„*bezeichnet; so Kârshṇâjini.*» — Das mag ja sein; aber die
„Schriftstelle, welche zum Erweise des Vorhandenseins eines
„Werkrestes *(anuçaya)* zitiert wurde: «welche nun hier einen

„erfreulichen Wandel haben» (Chând. 5,10,7, S. 393), die „lehrt ja doch, dafs durch den Wandel (*caranam*) der Eingang in den Mutterschofs erfolge und nicht durch den Werkrest, ein anderes aber ist der Wandel, und ein anderes der „Werkrest. Denn Wandel kann nichts anderes bedeuten als „Aufführung (*câritram*). Lebenswandel (*âcâra*), Charakter „(*çîlam*); unter Werkrest hingegen wird ein von dem vergoltenen Werke übrig bleibendes Werk verstanden; und „auch die Schrift bezeichnet Werk und Wandel als verschieden, denn es heifst (Bṛih. 4,4,5, übersetzt S. 208): «je „nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, darnach wird „er geboren», und (Taitt. 1,11,2): «die Werke, welche untadelig sind, die sollst du betreiben, keine andern; was bei „uns für guten Wandel gilt, das sollst du üben!» Daher die „Schriftstelle, welche *wegen des Wandels* den Eingang in den „Mutterschofs erfolgen läfst, für einen Werkrest nichts beweist. — Darauf erwidern wir: *Nein! weil* diese Schriftstelle „von dem Wandel den Werkrest *mitbezeichnet*, *so* meint der „Lehrer *Kârshṇâjini*."

(3,1,10:) „«*Zwecklosigkeit, meint ihr? Nein! weil es durch „ihn bedingt wird.*» — Gut, könnte man sagen, aber warum „soll man bei dem Worte *caranam* die schriftmäfsige Bedeutung «Charakter» aufgeben und die übertragene «Werkrest» annehmen? Sollte nicht vielmehr der Charakter für „das von der Schrift gebotene Gute und verbotene Böse den „Eingang in einen schönen und unschönen Mutterschofs als „Lohn empfangen? Denn sicherlich mufs man doch auch für „den Charakter irgend eine Belohnung annehmen. Denn „sonst würde *Zwecklosigkeit* des Charakters stattfinden. — „*Meint ihr so*, so antworten wir: *nein!* Warum? *weil es „durch ihn bedingt wird;* d. h. das ausgeführte Werk, wie „Opfer usw., wird bedingt durch den Wandel; denn keiner, „der eines guten Lebenswandels ermangelt, wird dabei zugelassen:

„Den Sittenlosen reinigt nicht der Veda,"

„wie die Smṛiti sagt. Ferner ist deshalb nicht *Zwecklosigkeit* „des Charakters, weil er zum Ziele des Menschen mitgehört.

„Denn wenn das ausgeführte Werk, wie Opfer usw., seine „Frucht erntet, so wird, eben *weil es durch ihn bedingt ist*, „dabei auch der Lebenswandel einen gewissen Überschufs „*(atiçaya)* ernten; und das Werk vollbringt ja alle Zwecke, „wie sowohl Schrift als auch Tradition annehmen. Darum „ist das Werk allein, weil es den Charakter mitbezeichnet, „in Gestalt des Werkrestes die Ursache für den Eingang in „den Mutterschofs; so ist die Meinung Kârshṇâjini's. Denn „da das Werk vorhanden ist, so ist ein Eingang in den „Mutterschofs wegen des Charakters füglich nicht anzuneh„men; denn wer imstande ist, auf den Füfsen zu laufen, „der braucht nicht auf den Knien zu kriechen."

(3,1,11:) „«*Nur gutes und böses Werk hingegen Bâdari.*» — „*Hingegen* meint der Lehrer *Bâdari*, dafs unter dem Worte „«Wandel» *nur gutes und böses Werk* zu verstehen ist. Denn „so wird von einem blofsen Werke das Wort «wandeln», „wie man sieht, gebraucht. Denn wer die guten *(puṇya)* „Werke, wie Opfer usw., betreibt, von dem sagen die „Leute «dieser Edle wandelt in der Pflicht *(dharmaṃ* „*carati)*.» — Auch ist der Lebenswandel selbst nur eine Art „der Pflicht, und die Unterscheidung von Werk und Wandel „ist nur so wie die zwischen Brâhmaṇa und Parivrâjaka „[d. h. *Genus* und *Species*, vgl. p. 382,2. 640,3]. Somit sind „die von erfreulichem Wandel solche, deren Werke rühmlich, „und die von stinkendem Wandel solche, deren Werke tadel„haft sind: das steht fest."

— So wenig abgeklärt auch die vorstehenden Gedanken Çankara's erscheinen, so geht doch aus ihnen hervor, dafs eine Tendenz sich kund gab, zwischen rituellem Werke und moralischem Wandel oder Charakter zu scheiden, und durch jenes die Vergeltung im Jenseits, durch diesen die Gestaltung des folgenden Daseins bedingt sein zu lassen; sowie, dafs dieses Streben in der Vedântaschule nicht durchdrang. — Ein solches Verhalten mag unser Bewufstsein befremden, welches gerade in dieser Frage (dem Angelpunkte des Unterschiedes alttestamentlicher und neutestamentlicher Moral) wohl geschult ist. Indes müssen wir uns erinnern, dafs es sich

hier nur um das Tun des Menschen handelt, sofern es Lohn und Strafe nach sich zieht und somit egoistischen Zwecken dient. Sofern sie aber im Dienste des Egoismus stehen, haben alle Werke des Menschen ihren Wert nicht in sich, sondern in dem erstrebten Zwecke, und es ist allerdings gleichgültig, ob dieser Zweck durch rituelle oder durch moralische Leistungen erreicht wird.

XXXIV. Herabsteigen der Seele zur Verkörperung.

Nach 3,1,22–27.

1. Die Situationen des Weges.

Der Weg, auf welchem die Seele herabsteigt, ist ähnlich dem, auf welchem sie hinaufgegangen ist (p. 759,10. 769,9). Mehr noch aber erinnert uns derselbe an die Art, wie die einzelnen Elemente aus Brahman hervorgegangen sind (vgl. S. 248 fg.). Wie nämlich dort in stufenweise zunehmender Verdichtung aus dem Âtman die Elemente: Âkâça, Wind, Feuer, Wasser, Erde, der Reihe nach auseinander emanierten, ebenso geht die herabsteigende Seele zunächst in den Âkâça, aus dem Âkâça in den Wind, aus dem Wind in den Rauch (der hier an die Stelle des Feuers getreten ist), aus Rauch — oder Dunst — verdichtet sie sich zur Wolke, aus dieser strömt sie herab als Regen, nährt als solcher die Pflanzen und geht in Gestalt der Pflanzenkost über in den männlichen Leib als Samen, von wo sie in den ihren Werken entsprechenden Mutterschofs gelangt, um aus ihm in neuer Verkörperung hervorzutreten.

2. Dauer des Herabsteigens.

Über die Dauer des Weilens auf diesen verschiedenen Stationen gibt die Schrift keinen bestimmten Aufschlufs (p. 771,4); doch kann man annehmen, dafs der Aufenthalt kein allzu langer ist (p. 771,5); denn nach dem Eingange der Seele in die Pflanze sagt die Schrift (Chând. 5,10,6): „daraus

fürwahr ist es schwieriger herauszukommen" (*durnishprapataram*, nach Çaṅk. p. 771,9, vgl. ad Chând. p. 351,13, für *durnishprapata-taram* = *durnishkrama-taram*), woraus zu schließen, daß aus den übrigen Stationen leicht herauszukommen ist (p. 771,11). Das Streben, herauszukommen, welches in diesen Worten der Seele beigelegt wird, beruht darauf, daß sie nach dem Genusse begehrt, den sie nicht auf diesen Zwischenstationen, sondern erst nach Eingang in ihren neuen Leib erlangt (p. 771,13).

3. Die Seele weilt auf den Stationen nur als Gast.

Wie hat man sich das Verhältnis der Seele zu den Elementen, durch welche sie hindurchgeht, zu denken? Ist es vielleicht ein wirkliches Werden zu Âkâça, Pflanze, Samen usw.? — Daß dem nicht so ist, daß vielmehr die Seele bei ihrem Herabkommen nur vorübergehend die Gastfreundschaft der Elemente und Seelen genießt, durch welche ihr Weg sie führt, wird von unsern Autoren im einzelnen nachgewiesen.

Wenn auf dem Monde der der Seele um des Genusses willen zuerteilte Wasserleib (S. 400. 408) durch Verbrauch des Genusses geschwunden ist (p. 770,5), so geht die Seele in einen feinen, dem Âkâça ähnlichen Zustand über (p. 770,6), und dieses drückt die Schrift dadurch aus, daß sie sagt, die Seele werde zu Âkâça. Daß dies nicht buchstäblich zu nehmen ist, folgt daraus, daß ein Ding nicht in das Sein eines andern übergehen kann (p. 770,8), und daß in diesem Falle ein Entkommen aus dem Âkâça zum Winde usw. nicht möglich wäre, indem die Seele vermöge der Allgegenwart des Âkâça ewig mit ihm verbunden bleiben müßte (p. 770,10; d. h. wohl: was überall ist, daraus kann man nirgendwo anders hinkommen). Sie geht also nicht in den Âkâça, sondern nur in eine ihm ähnliche Beschaffenheit über; und ebenso ist es mit dem Übergange in Wind, Rauch, Wolke und Regen.

Auch das Eingehen der Seele in die Pflanze ist nicht als ein Werden zur Seele der betreffenden Pflanze zu betrachten;

vielmehr hat die Pflanze ihre besondere Seele (*jîva*, p. 773,3: welche, wie jede verkörperte Seele, die Werke eines frühern Daseins abbüfst, daher notwendigerweise auch Empfindung besitzt); die vom Monde herabsteigende Seele wird von dieser blofs aufgenommen und nimmt an ihrem Genufs und Schmerz nicht teil (p. 773,5, vgl. S. 257 fg.), da ein Geniefsen und Leiden nur als Vergeltung vollbrachter Werke möglich ist (p. 773,9). Auch müfste die Seele, wenn sie in die Pflanze als eigene Seele derselben einginge, bei Abschneidung, Enthülsung, Zerkleinerung, Kochung und Zerkauung der Pflanze aus derselben auswandern, denn jede Seele zieht aus, sobald ihr Leib zerstört wird (p. 774,1). Damit leugnen wir nicht, dafs auch die Pflanzen [nach Kâṭh. 5,7, übersetzt S. 402] Genufsstätten sind für Seelen, welche wegen unlauterer Werke zum Pflanzendasein herabsanken (p. 774,6); aber wir bestreiten, dafs die vom Monde kommenden Seelen beim Eingange in die Pflanzen zu Pflanzenseelen werden (p. 774,8). Auch das ist nicht zuzugeben, dafs dieses Eingehen in die Pflanze als Strafe für die mit dem Opferwerke verbundene Tötung der Tiere diene (p. 774,10); denn die Vergünstigung (*anugraha* p. 775,6), zum Zwecke des Opfers zu töten, beruht auf dem Gebote des Schriftkanons, welcher in bezug auf gutes und böses Werk, weil sie auf Jenseitiges sich beziehen, die einzige Autorität ist (p. 775,1); und wenn das Verbot, Tiere zu töten, die Regel bleibt, so ist das Gebot des Tötens derselben beim Opfer eine Ausnahme von derselben (p. 775,9).

Auch in dem Leibe des Vaters, dessen eigene Seele ja schon lange vorher besteht, wohnt die mittels der Nahrung in ihn eingehende Seele als Gast (p. 776,7), um dann als Same aus ihm in den ihren Werken entsprechenden Mutterschofs zu gelangen, aus welchem sie, zur Vergeltung ihrer vormaligen Werke, in neuer Verkörperung hervortritt (p. 776,13).

4. Rückblick.

So widerspruchsvoll im einzelnen die Lehre von der Seelenwanderung durch das Streben, die verschiedenen vedischen Berichte aufrecht zu halten, wie auch durch eine ge-

wisse, den Indern eigene Sorglosigkeit in der Behandlung des Nebensächlichen geworden ist, so klar liegt doch dieses Grunddogma der indischen Religion seinen Hauptzügen nach vor Augen.

Für die universelle Erkenntnis gibt es keine Welt und somit auch keine Seelenwanderung. Der höchsten Wahrheit nach kann die Seele nicht wandern, weil sie das allgegenwärtige, d. h. raumlose, Brahman selbst ist. Aber dieses weifs die Seele nicht: was sie hindert, es zu wissen, das sind die ihr eigenes Wesen ihr verhüllenden *Upâdhi's*, welche sie von Natur aus als zu ihrem Selbste gehörig betrachtet, während dieselben doch in Wahrheit zum Nicht-Ich zu ziehen und daher, ebenso wie die ganze vielheitliche Welt, nichtseiend und wesenlos sind.

Wir sahen, wie zu diesen Upâdhi's, aufser dem groben Leibe, der mit jedem Tode abgelegt wird, zunächst der komplizierte psychische Organismus gehört, bestehend aus den Erkenntnisorganen, den Tatorganen, dem Manas, dem Prâṇa und dem feinen Leibe, welcher die Seele auf ihren Wanderungen begleitet; mit diesem unveränderlichen Apparate ist die Seele von Ewigkeit her behaftet, und bleibt es, von der Erlösung abgesehen, in Ewigkeit hinein.

Hierzu gesellt sich weiter, als Bedingung der erneuten Verkörperung, ein variables Element: es sind die in jedem Lebenslaufe von der Seele begangenen Werke, sowohl ritueller als moralischer Art; einen Unterschied zwischen beiden zu machen, lehnt das System ab, und nicht mit Unrecht, sofern wir uns hier noch nicht in der Sphäre der Moralität, sondern des Egoismus befinden; alle Werke haben nur darin Wert und Bedeutung, dafs sie das Wohl und Wehe der Seele im Jenseits und dem kommenden Dasein bedingen. — Zwar ist es Gott, der über die Seele dieses Wohl und Wehe verhängt; aber er ist dabei gebunden oder bindet sich an die Werke des frühern Daseins; diesen gemäfs fällt in der folgenden Geburt nicht nur das Geniefsen und Leiden der Seele aus, sondern auch die Werke des neuen Daseins gehen aus der moralischen Bestimmtheit, d. h. aus den Werken des vorigen Lebens mit eben der Notwendigkeit hervor, wie die Pflanze

aus ihrem Samen; und so bedingt ein Leben das andere, durch alle Weltperioden hindurch, — denn auch bei der periodischen Absorption der Welt in Brahman besteht die Seele mit Organen, *bhûta-âçraya* und *karma-âçraya* samenartig fort, — und so ohne Aufhören *in infinitum.*

Inwieweit dabei die Werke eines Lebens nicht nur auf das nächstfolgende, sondern auf mehrere Leben hinaus ihren Einflufs erstrecken können, ist eine Frage, die aus den Äufserungen unseres Autors nicht klar zu legen ist. Ebenso bleiben wir im Dunkeln über die Möglichkeit einer allmählichen moralischen Läuterung des Charakters; zwar wird p. 1045,7 auf den Vers der Bhagavadgîtâ (6,45) hingewiesen:

„Durch mancherlei Geburt geläutert
„Geht endlich er den höchsten Gang."

aber wie diese Läuterung im Sinne des Systemes zu verstehen sein soll, ist schwer zu sagen; denn die Seele, wie der ihr anhaftende Organismus sind ihrem Wesen nach konstant; das Moralische liegt nicht in irgend einem *esse*, sondern in dem jedesmaligen *operari*; dieses kann die Seele von Stufe zu Stufe heben, bleibt ihr aber immer äufserlich; daher es auch nicht zur Erlösung führt (vgl. Kap. XXXV, 3, S. 435). Vielmehr sind es gerade diese aus den Werken des vorigen Daseins sich immer neu erzeugenden Werke, welche die Seele in dem ewigen Kreislaufe *(saṃsâra)* gefangen halten, der alles Lebendige *(jîva)*, alle Götter, Menschen, Tiere und Pflanzen umfafst, in welchem ein Aufsteigen bis zum göttlichen, ein Herabsteigen bis zum vegetativen Dasein stattfinden kann, aus dem aber ein Entkommen unmöglich ist.

Nur eins ist möglich: das Erwachen der universellen Erkenntnis, derzufolge die Seele sich als identisch mit Brahman, Brahman aber als das allein Seiende und somit die ganze empirische Realität, den *Saṃsâra* miteinbegriffen, als eine Illusion erkennt.

Wer dieses esoterische Wissen vom attributlosen Brahman erreicht hat, der ist am Ziele; er weifs alles Vielheitliche, die Welt sowohl als seinen eigenen Leib mit allen Organen als Nicht-Ich, Nicht-Âtman, Nichtseiend, — für ihn bedeutet

der Tod nur das Aufhören eines Scheines, der schon vorher als ein solcher, als nichtig und wesenlos von ihm durchschaut worden ist.

Anders steht es mit dem exoterischen Wissen: wer durch dieses das Brahman als attributhaftes, als persönlichen Gott erkannt und, dieser theologischen Erkenntnisform entsprechend, verehrt hat, der geht nach dem Tode auf dem *Devayâna* empor zum niedern Brahman, und dort erst wird ihm die universelle Erkenntnis und mit ihr die Erlösung zuteil. Diese mittelbare Erlösung auf dem Wege des *Devayâna* heifst *Kramamukti*, die „Gangerlösung", weil sie durch ein Hingehen zu Brahman, oder die „Stufenerlösung", weil sie durch die Zwischenstufe der exoterischen Seligkeit erreicht wird.

Wir wenden uns dazu, die Erlösung, zunächst in ihrer reinen, esoterischen Form zu beschreiben, und dann die Erreichung desselben Zieles auf dem Umwege der exoterischen *Kramamukti* darzustellen.

DES VEDÂNTASYSTEMES FÜNFTER UND LETZTER TEIL:

MOKSHA

ODER

DIE LEHRE VON DER ERLÖSUNG.

XXXV. Der Weg zur Erlösung.

1. Begriff der Erlösung.

(p. 64,7:) „Jenes im absoluten Sinne reale, allerhöchste, „ewige, wie der Äther alldurchdringende, aller Veränderlich-„keit entrückte, allgenugsame, ungeteilte, seiner Natur nach „sich selbst als Licht dienende [Sein], in welchem kein Gutes „und kein Böses, keine Wirkung, keine Vergangenheit, Gegen-„wart oder Zukunft statthat, — dieses unkörperliche [Sein] „heifst die Erlösung."

Wie aus dieser Stelle zu ersehen, enthält der Begriff der Erlösung dieselben Merkmale, welche in der Regel dazu dienen, das Brahman zu charakterisieren; und in der Tat sind das Brahman und der Stand der Erlösung identische Begriffe (p. 74,3: *brahmabhâvaç ca mokshah*. 1046,4: *brahma eva hi mukti-avasthâ*), indem die Erlösung nichts anderes ist als die Einswerdung mit Brahman, oder vielmehr, da die Identität der Seele mit Brahman von jeher besteht und nur durch eine Täuschung ihr verhüllt blieb, als das Erwachen des Bewufstseins, dafs das eigene Selbst mit Brahman identisch ist. Sonach handelt es sich bei der Erlösung nicht um ein Werden zu etwas, was noch nicht vorhanden ist, sondern nur um das zum-Bewufstsein-Kommen eines von jeher schon Vorhandenen. Hierauf beruht es, dafs die Erlösung durch keine Art von Werk, auch nicht durch moralische Besserung, sondern allein durch die Erkenntnis (wie die christliche Erlösung allein durch den Glauben, *sola*



fide, welcher die hier in Rede stehende, metaphysische Erkenntnis sehr nahe kommt) vollbracht wird.

Wir wollen jetzt die Ausführungen des Çañkara über diese Verhältnisse näher betrachten.

2. Erlösung unmöglich durch Werke.

Alle Werke, die guten sowohl wie die bösen, erfordern ihre Vergeltung in einem nächstfolgenden Dasein. Daher alle Werktätigkeit, welcher Art sie auch sei, nie zur Erlösung, sondern immer nur zum Saṃsâra zurückführt. — Aber gesetzt, so führt Çañkara in der S. 120 fg. übersetzten Stelle aus, jemand enthielte sich aller Werke, so ist für einen solchen doch zu einem neuen Leben kein Stoff vorhanden, und somit tritt nach dem Tode Erlösung ein? Doch nicht! Denn zunächst ist man nie sicher, dafs nicht Werke vorhanden sind, welche zu ihrer Sühnung mehrere Lebensläufe erfordern (eine analoge Vorstellung, wie 2 Mose 20,5); und gelänge es auch, die bösen Werke unter ihnen durch Zeremonien zu tilgen, so blieben doch die guten übrig, und auch jene Zeremonien bringen möglicherweise neben der Tilgung noch positive, in einem künftigen Leben zu geniefsende Früchte. Weiter aber ist es wohl nicht möglich, alle Werke ein Dasein hindurch zu vermeiden, solange die Naturanlage der Seele, handelnd und geniefsend zu sein, fortbesteht; denn aus dieser angeborenen Natur gehen, durch Ursachen, die mit der Seele ebensowohl wie ihre Natur des Täterseins stets potentiell verbunden bleiben, die Werke immer aufs neue wieder hervor. Solange daher nicht jene Naturanlage selbst durch die volle Erkenntnis aufgehoben wird (worüber S. 342 fg.), ist keine Hoffnung auf Erlösung.

Tiefer noch führen die Erörterungen derselben Frage in 1,1,4. Hier entwickelt Çañkara zunächst (p. 61,5 fg.), dafs die Werke zwiefacher Art, gebotene und verbotene, gute und böse sind und dementsprechend auch zweierlei Frucht tragen, nämlich Lust und Schmerz, welche, um empfunden werden zu können, einen Leib („den Standort des Geniefsens der Frucht der mancherlei Werke“, p. 501,3) erfordern, der, je nach der

Qualität der Werke, ein göttlicher, menschlicher, tierischer oder pflanzlicher sein kann. Dann aber erinnert unser Autor (p. 63,6) an die Stelle Chând. 8,12,1 (übersetzt S. 198), wonach Lust und Schmerz nur dem körperlichen, nicht dem unkörperlichen Sein zukommen, und zeigt, wie die Erlösung ein solches unkörperliches Sein ist, welches somit von Lust und Schmerz nicht berührt, folglich auch durch die sie als Sühne erfordernden Werke nicht hervorgebracht werden kann (p. 64,3). Weiter macht er geltend, dafs die Erlösung, wenn sie von Werken abhinge, 1) vergänglich (durch Verbrauch der Werke), 2) abgestuft (wegen des verschiedenen Wertes derselben) sein müfste, welches beides dem Begriffe der Erlösung als eines ewigen und allerhöchsten (kein Mehr und Minder zulassenden) Zustandes widerspricht (p. 65).

3. Erlösung unmöglich durch moralische Besserung.

(p. 71,9:) „Aber auch insofern ist die Erlösung durch „kein Tun bedingt, als sie durch [moralische] Besserung „*(saṃskâra)* nicht erreichbar ist. Denn alle Besserung ge„schieht an dem zu Bessernden durch Zulegung von Tugenden „oder Ablegung von Fehlern. Durch Zulegung von Tugen„den kommt Erlösung nicht zustande: denn sie besteht in „der Identität *(svarûpatvam)* mit dem keiner Zulegung von „Vollkommenheit fähigen Brahman; und ebenso wenig durch „Ablegung von Fehlern: denn das Brahman, in der Identität „mit welchem die Erlösung besteht, ist ewig rein. — Aber „wenn sonach die Erlösung eine Beschaffenheit *(dharma)* des „eigenen Selbstes ist, nur dafs dieselbe uns verborgen bleibt, „kann sie nicht dadurch sichtbar gemacht werden, dafs man „das Selbst durch eigene Tätigkeit läutert, ebenso wie der „Glanz als Beschaffenheit des Spiegels dadurch, dafs man den„selben durch die Tätigkeit des Putzens reinigt? — Das „geht nicht an, weil das Selbst *(âtman)* kein Objekt der „Tätigkeit sein kann. Denn eine Tätigkeit kann sich nicht „anders verwirklichen, als indem sie das Objekt, auf welches „sie sich bezieht, verändert. Würde nun das Selbst, der

„Âtman, durch eine Tätigkeit verändert, so wäre er nicht „ewig, und Worte wie «unwandelbar wird er genannt» wären „unrichtig, was nicht annehmbar ist. Folglich kann es keine „Tätigkeit geben, die sich auf das Selbst als Objekt bezieht; „bezieht sie sich aber auf ein anderes Objekt, so wird eben „das Selbst nicht von ihr betroffen und folglich auch nicht „gebessert."

Anmerkung. Das Christentum sieht den Kern des Menschen im Willen, der Brahmanismus in der Erkenntnis; darum beruht jenem das Heil in einer Umwandlung des Willens, einer Wiedergeburt vom alten zum neuen Menschen, diesem in einer Umwandlung der Erkenntnis, in dem Aufgehen des Bewufstseins, dafs man nicht Individuum, sondern Brahman, der Inbegriff alles Seins ist. — Tiefer, so meinen wir, ist in diesem Punkte die christliche Ansicht, aber eben dadurch auch um so unbegreiflicher; denn eine Umwandlung des Willens (des Radikalen in uns und in allem Seienden) entzieht sich völlig unserm Verständnisse. Wollen wir sie verstehen, so können wir es nur nach dem, wie sie in die Erscheinung tritt, d. h. auf der Fläche unseres Intellektes (dieses Trägers der ganzen Erscheinungswelt) sich ausbreitet. Die angeborene Grundform des Intellektes, an welche all unser Begreifen gebunden bleibt, ist die Kausalität; in ihr aber erscheint alles Handeln der Menschen ohne Ausnahme als das Produkt eines durch Motive bestimmten Egoismus. Indem der Intellekt auch das moralische Handeln in diese seine Anschauungsform hineinzwängt, scheint ihm dasselbe hervorzugehen aus dem Egoismus, welcher jedoch, indem er seine natürlichen Grenzen zufolge einer neuen Erkenntnisart (der *Vidyâ*) erweitert, das Nicht-Ich in den Bereich des Ich hereinzieht und als solches behandelt: auch der gute Mensch liebt (nach dem Kausalitätsgesetze) nur sein Ich, und dennoch liebt er „seinen Nächsten wie sich selbst", eben weil er denselben als sein eigenes Selbst erkannt hat. Dieses ist die unmittelbare Konsequenz der indischen Lehre, dafs die Welt Brahman, Brahman aber die Seele ist; und diese Konsequenz finden wir auch, wiewohl nicht bei Çañkara und über-

haupt nicht in der Ausdehnung, die man erwarten sollte, gezogen; man vergleiche den Anm. 36, S. 61, übersetzten Vers der Bhagavadgîtâ. Dieses ist, wie wir glauben, die tiefste Erklärung des Wesens der Moralität, die sich mit dem Senkblei des (an die Form der Kausalität gebundenen) Intellektes erreichen läfst. Doch bleibt auch sie unzulänglich; denn in Wahrheit liegt das Moralische jenseits des Egoismus, damit aber jenseits der Kausalität und folglich jenseits der Begreiflichkeit. So im Christentume: daher dasselbe nicht wie der Brahmanismus Selbsterkenntnis (Aufhebung des Irrtums), sondern Selbstverleugnung (Aufhebung des Egoismus) verlangt. Diese wird von der Erfahrung als wirklich bezeugt und von unserm Gefühle als das Höchst-erreichbare anerkannt, bleibt aber, vom Standpunkte des Intellektes aus betrachtet, ein Unbegreifliches, Undenkbares, Unmögliches: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι.

Hiernach würde dem Christentum das Verdienst gebühren, das Wesen der Moralität am tiefsten erfafst, dem Brahmanismus hingegen dasjenige, die letzterreichbare Erklärung desselben aufgestellt zu haben.

4. Wissen ohne Werke erlöst.

Nach 3,4,1—17. 25. 1,1,4.

Das Ziel des Menschen, die Erlösung, wird erreicht durch die aus dem Vedânta (d. h. den Upanishad's) zu gewinnende Erkenntnis des Âtman. Diese Erkenntnis ist von der Werktätigkeit unabhängig *(svatantra)* und für sich allein *(kevala)* zur Erlösung hinreichend (p. 973–974). — Wenn hingegen *Jaimini* behauptet, diese Erkenntnis sei ein Appendix der Werke (p. 974,12) und diene nur dazu, die Unsterblichkeit *(vyatireka)* der Seele zu beweisen, weil ohne diesen Beweis die Vergeltungstheorie nicht bestehen könne (p. 976,5), so ist darauf zu erwidern: hätte der Vedânta nur den Zweck, das Bestehen über die Leiblichkeit hinaus der umwandernden, individuellen, tätigen und geniefsenden Seele zu erweisen, so würde er allerdings (wie *Jaimini* will) im Dienste der Werk-

lehre stehen (p. 980,7); nun aber geht er weiter und lehrt die über der individuellen stehende höchste Seele kennen, welche Gott (*îçvara*, hier in esôterischem Sinne gebraucht) ist und von allen Qualitäten des Samsâra, wie Tätersein usw., befreit sowie von allem Übel unberührt bleibt; und diese Erkenntnis treibt nicht zu den Werken an, sondern hebt dieselben vielmehr auf (p. 981,1). — Wendet man weiter ein, dafs auch die Brahman-Wissenden, wie z. B. der die *Vaiçvânara-vidyâ* (Chând. 5,11–24) mitteilende *Açvapati* (S. 167), noch Werke üben, und dafs sie dies nicht tun würden, wenn das Ziel des Menschen durch die Erkenntnis allein erreicht werden könnte (p. 978,1), so kann man dem als gleichwiegend (*tulya*, p. 982,9) den Wandel derer gegenüberstellen, bei welchen das Wissen ohne Verbindung mit Werken auftritt; denn so sagt eine (mir unbekannte) Schriftstelle: „Dieses fürwahr „also wissend sprachen die Rishi's aus dem Stamme des „Kaṇva [*Kâṇveyâḥ* statt *Kâvayeyâḥ*, nach einer Vermutung „Weber's]: «Was soll's, dafs wir den Veda lesen, was soll's, „dafs wir opfern!» Dieses fürwahr also wissend haben die „Alten das Feueropfer nicht geopfert.“ Und Bṛih. 3,5,1 (S. 154): „Wahrlich nachdem sie diese Seele gefunden „(*viditvâ*, im Sinne von *vittvâ*) haben, stehen die Brahmanen „ab vom Verlangen nach Kindern und Verlangen nach Besitz „und Verlangen nach der Welt und wandern umher als Bett„ler.“ Auch ist daran zu erinnern, dafs die *Vaiçvânaravidyâ*, in der das Wissen begleitet von Werken auftritt, eine exoterische Stelle (*sa-upâdhikâ brahmavidyâ*) ist (p. 983,7). — Wenn es endlich, um die andern Einwendungen zu übergehen, Îçâ-Up. 2 heifst:

„Mag einer hundert Jahre hier
„Den Werken frönend leben,“

so beweist das Folgende, wie dies gemeint sei:

„Darum steht's anders nicht mit dir,
„Dem kein Werk kann ankleben;“

d. h. magst du auch dein Leben durch Werke üben, so vermögen sie dich doch, wofern du wissend bist, nicht zu beflecken (p. 986,6). — Ob der Wissende Werke tun will,

steht in seinem Belieben (p. 986,8); eine Nötigung zu denselben, z. B. Nachkommenschaft zu zeugen, ist nicht vorhanden (p. 986,10), daher es heifst (Bṛih. 4,4,22, S. 211): „dieses wufsten die Altvordern, wenn sie nicht nach Nach„kommen begehrten und sprachen: «Wozu brauchen wir „Nachkommen, wir, deren Seele diese Welt ist!»“ (p. 986,12). Nämlich die Frucht des Wissens liegt nicht, wie die Werkfrucht, in einem Zukünftigen, sondern ist *anubhava-ârûḍha*, auf unmittelbare (innere) Wahrnehmung gegründet (p. 987,1; vgl. 66,7). — Dazu kommt, dafs diese ganze Weltausbreitung, wie sie, als die Vergeltung der Werke an dem Täter, die Ursache der Werkpflichten ist, nur auf dem Nichtwissen beruht und für den Wissenden ihrem Wesen nach zu Nichts geworden ist (p. 987,6); wie denn auch von denen, die im Gelübde der Keuschheit leben (*ûrdhvaretas* = *parivrâjaka*„ nach Ânandagiri zu p. 989,13), wohl das Wissen, nicht aber mehr die vom Veda vorgeschriebenen Werke gepflegt werden (p. 988,3).

Aber ist nicht die Erkenntnis selbst, welche die Erlösung bedingt ein Werk, sofern sie doch ein Tun des Intellektes (*manas*) ist (p. 74,6)? — Keineswegs! Denn ein Tun ist immer von dem Willen des Tuenden abhängig, kann von ihm getan, nicht getan, anders getan werden; ein solches Tun ist jedes Opferwerk, ein solches auch die Meditation (p. 75,2). Eine Erkenntnis hingegen kann nicht so oder auch anders getan werden, hängt überhaupt nicht von einem Tun des Menschen, sondern von der Beschaffenheit des zu erkennenden Objektes ab (p. 75,4). Wenn es daher z. B. in der *Pañca-agni-vidyâ* (Kap. XXX) heifst: „der Mann ist ein Feuer“, „das Weib ist ein Feuer“ (S. 391), so ist dies eine Aufforderung, den Mann, das Weib als ein Feuer vorzustellen, und ihre Verwirklichung hängt ab von dem Belieben des Vorstellenden; hingegen die Erkenntnis des wirklichen Feuers als solchen hängt nicht von einer Aufforderung oder Tat des Menschen, sondern nur von dem vor Augen liegenden Objekte ab, ist somit eine Erkenntnis und kein Tun (p. 75). Ebenso ist die Erkenntnis des Brahman von der Naturbeschaffenheit des Brahman, nicht aber von einer Aufforderung abhängig

(p. 76,1). „Darum werden alle Imperative, auch die aus der „Schrift stammenden, wenn man sie auf die Erkenntnis des „Brahman bezieht, welches kein Gegenstand des Befehles ist, „ebenso stumpf, wie die Schärfe des Schermessers, wenn man „sie gegen den Wetzstein hält" (p. 76,2). — Aber welchen Sinn haben denn Worte wie: „den Âtman fürwahr soll man „sehen, soll man hören, soll man suchen zu erkennen" (Bṛih. 2,4,5, S. 187), welche doch, wie es scheint, einen Befehl enthalten? — Sie haben nur den Zweck, den Menschen von der natürlichen Richtung seiner Gedanken abzulenken. Denn von Natur ist jeder den Aufsendingen zugewandt und darauf bedacht, Erwünschtes zu erlangen, Unerwünschtem zu entgehen. Auf diesem Wege kann er das letzte Ziel des Menschen nimmermehr erreichen. Damit er es erreichen soll, müssen seine Gedanken ihrer Strömung nach von den natürlichen Objekten abgelenkt und der innern Seele zugewendet werden, und dazu dienen Aufforderungen wie die erwähnten. Wer durch dieselben der Erforschung des Âtman sich zugewendet hat, dem wird dann weiter die weder suchbare noch fliehbare Wesenheit des Âtman durch Worte wie „dieses ganze Weltall ist was diese Seele ist" (Bṛih. 2,4,6) aufgezeigt. Somit ist die Erkenntnis des Âtman weder ein Gegenstand des Suchens noch des Meidens, wie denn auch ihr Zweck die Befreiung von allem zu Tuenden ist: „denn das ist unser Schmuck und „Stolz, dafs nach Erkenntnis der Seele als Brahman alles Tun-„sollen aufhört, und Erfüllung des Zweckes (*kṛita-kṛityatâ*) „eintritt" (p. 76—77).

5. Wie wird das erlösende Wissen bewirkt?

Die Erlösung als Frucht des Wissens unterscheidet sich dadurch von der Frucht der Werke, dafs sie nicht, wie diese, erst in Zukunft, sondern sofort und unmittelbar mit dem Wissen eintritt (p. 987,1). In diesem Sinne heifst es (Muṇḍ. 3,2,9): „wer „Brahman weifs, der wird zu Brahman", sowie (Muṇḍ. 2,2,8):

„Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
„Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
„Dem lösen alle Zweifel sich,
„Und seine Werke werden Nichts,"

und (Bṛih. 1,4,10): „dasselbige erkannte sich selbst und sprach: „«Ich bin Brahman!» dadurch wurde es zu diesem Weltall;" — diese und ähnliche Schriftstellen besagen, dafs sofort mit der *Brahmavidyâ*, und ohne dafs zwischen beiden noch eine andere Wirkung läge, die Erlösung erfolgt (p. 66,5), dafs das Schauen des Brahman und das Werden zur Seele des Weltalls gleichzeitig eintreten (p. 66,7); denn die Erlösung ist ja nichts anderes, als unser wahres, von Ewigkeit her bestehendes Sein, nur dafs dasselbe uns durch das Nichtwissen verborgen blieb; daher auch die Erkenntnis des Âtman als Frucht nicht irgend etwas Neues hervorzubringen, sondern nur die Hemmungen der Erlösung zu heben hat (p. 67,5).

Diese Erkenntnis des Âtman ist somit kein Werden zu etwas, kein Betreiben von etwas, kein sich Befassen mit irgend einem Tun (p. 68), ist überhaupt nicht abhängig von der Tätigkeit des Menschen, sondern so wie die Erkenntnis jedes andern Gegenstandes, ist auch sie abhängig von dem Gegenstande selbst (p. 69,8: vgl. 819,4). Sie kann daher nicht durch die Tätigkeit des Forschens (p. 69,10) oder die des Verehrens (p. 70,3) bewirkt werden, und auch die Schrift bringt dieselbe nur in dem Sinne hervor, als sie die Hemmnisse dieser Erkenntnis, nämlich die aus dem Nichtwissen entspringende Spaltung in Erkennendes, Erkenntnis und zu Erkennendes beseitigt (p. 70,9). Darum auch sagt die Schrift (Kena-Up. 11):

„Wer nicht erkennt, der nur erkennt es,
„Und wer erkennt, der weifs es nicht;
„Nicht erkannt vom Erkennenden,
„Erkannt vom Nicht-Erkennenden,"

und lehrt (Bṛih. 3,4,2), man könne den Seher des Sehens nicht sehen, den Hörer des Hörens nicht hören, den Erkenner des Erkennens nicht erkennen (p. 71,1).

Hier durchschauen wir nun deutlich die Unmöglichkeit, zur Erlösung durch irgend welches Bemühen von unserer Seite zu gelangen. Allerdings besteht die Erlösung nur in der Erkenntnis, jedoch in einer Erkenntnis ganz besonderer Art, indem es sich dabei nicht um ein Objekt handelt, welches die Forschung aufsuchen und betrachten könnte, sondern um

dasjenige, was nie Objekt werden kann, weil es bei jeder Erkenntnis das erkennende Subjekt bildet: man kann alles sehen, nur nicht „den Seher des Sehens“. Weil bei allem empirischen Erkennen der Âtman Subjekt und eben dadurch ein Unerkennbares ist, deswegen ist die erste Bedingung seiner Erlangung, dafs alle empirische, Subjekt und Objekt scheidende Erkenntnis aufhöre: „wer nicht erkennt, nur der erkennt es“. Denn alles empirische Erkennen ist seiner Natur nach auf die Aufsendinge gerichtet, somit der innern Seele abgewandt und folglich, wo es sich um die Erfassung dieser handelt, geradezu ein Hindernis. Dieses Hindernis zu vernichten ist der Zweck der Schriftlehre: sie lenkt die Strömung der Gedanken von den Aufsendingen ab und auf den Âtman hin; aber die Erkenntnis desselben mitzuteilen, das vermag auch sie nicht unbedingt; darum heifst es (Kâṭh. 2,23):

„Nicht durch Belehrung ist er zu erlangen,
„Nicht durch Verstand, noch Schriftgelehrsamkeit
„Nur wen er wählt, von dem wird er empfangen
„Ihm offenbart er seine Wesenheit.“

Hiernach ist die Erkenntnis des Âtman weder durch Denken noch durch Schriftforschung, und überhaupt nicht durch irgend eine Bestrebung unseres Willens erreichbar: denn dieser, d. h. „die tätige und geniefsende Seele“, gehört nur zu unserer physischen Erscheinungsform, deren Aufhebung eben erfordert wird, damit das Wissen zustande komme; — und doch mufs wiederum anderseits die Erlangung des Wissens ganz und gar von uns selbst abhängen: denn die Erkenntnis des Brahman kann durch nichts anderes bedingt sein, als durch das, was bei derselben Objekt und zugleich Subjekt ist, durch den Âtman, das Selbst, dieses aber ist unser eigenes, metaphysisches Ich. Dieses metaphysische Ich erscheint in der exoterischen Lehre personifiziert als Gott (*îçvara saguṇam brahma*), und dementsprechend erscheint die von ihm abhängige Erkenntnis als eine Gnade Gottes, worüber wir die Hauptstellen schon Kap. IV, 4 zusammengestellt haben. Was dieser „Gnade Gottes“ im esoterischen Systeme entspricht, ist schwer zu sagen, und vergebens sehen wir uns nach einem befriedigenden Aufschlusse um. Man vergleiche, was Kap. XIV, 4

über die Erkennbarkeit des esoterischen Brahman gesagt wurde. Die metaphysische Erkenntnis, in der das Selbst aus seiner Verlierung in die Betrachtung der Aufsenwelt zu sich selbst zurückkommt und damit alles andere als Nicht-Selbst, Nicht-Ich, Nicht-seiend begreift, diese Erkenntnis tritt ein als Tatsache; aber nach der Ursache derselben läfst sich nicht fragen, weil sie, wie im Vedânta schon deutlich hervortritt, nicht in der Kausalität liegt; der Âtman liegt aufserhalb der Ursache und der Wirkung (*anyatra asmât, kritaakritât*, Kâṭh. 2,14), und daher läfst sich nach seiner Erkenntnis, einer Erkenntnis, deren Ursache er sein würde, nicht weiter fragen: sie tritt ein, wenn sie eintritt; wie, warum, wodurch sie eintritt, bleibt eine unlösbare Frage.

Unter diesen Umständen, und nachdem, wie wir S. 342 sahen, die Unmöglichkeit, durch irgend welche Mittel die Erlösung zu bewirken, ausdrücklich hervorgehoben wurde, müssen wir es als eine Abweichung von der Konsequenz des Systems und eine Akkomodation an die dergleichen erfordernde Praxis ansehen, wenn dann weiter doch wieder von Mitteln (*sâdhanam*) der Brahman-Erkenntnis die Rede ist, und zwar nicht nur der exoterischen, sondern auch der esoterischen, welche beide bei dieser Frage im allgemeinen nicht voneinander geschieden werden. Dieser Mittel, mit denen man die Anforderungen an den Berufenen, Kap. IV, 2, vergleichen mag, sind zwei: erstlich die Werke, sodann die fromme Meditation. Beide haben wir, als Mittel der erlösenden Erkenntnis, nunmehr nach Mafsgabe unserer Quelle ins Auge zu fassen.

6. Die Werke als Mittel der Erkenntnis.

Nach 3,4,25—27. 32—35. 36—39. 51—52.

Obgleich, wie 3,4,25 nochmals wiederholt wird, das Ziel des Menschen nur durch das Wissen, nicht durch die Werke zu erreichen ist (p. 1007,2), so sind doch auch die religiösen Werke, wie Opfer usw., dabei nicht durchaus ohne Bedeutung (p. 1008,3); zwar nachdem das Wissen verwirklicht ist, haben sie keine Bedeutung mehr, aber zur Erlangung desselben sind sie mitbehilflich (p. 1008,5). Denn so sagt

die Schrift (Bṛih. 4,4,22, S. 210): „Ihn suchen durch Veda„studium die Brahmanen zu erkennen, durch Opfer, durch „Almosen, durch Büfsen, durch Fasten;" woraus abzunehmen ist, dafs die frommen Werke ein Mittel zur Erreichung der Erkenntnis sind (p. 1008,8). Die genannten Werke hören nach erlangtem Wissen auf: gewisse andere Leistungen aber bestehen auch bei dem Wissenden noch fort; denn die Schrift sagt (Bṛih. 4,4,23, S. 211): „Darum wer solches weifs, der „ist beruhigt, bezähmt, entsagend, geduldig und gesammelt;" jene (Vedastudium, Opfer, Almosen, Büfsen, Fasten) sind die äufsern *(vâhya)*, diese (Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung, vgl. S. 85) die engern *(pratyâsanna)* Mittel der Erkenntnis (p. 1012,4). [Die hier erwähnte Sammlung *(samâdhi)* müssen wir von der demnächst zu besprechenden Meditation *(dhyânam, upâsanam)* unterscheiden; denn die Meditation fällt, wie wir sehen werden, nach Erlangung des Wissens fort, während die Sammlung auch bei dem Wissenden noch andauert.]

Doch bringen die genannten Werke nicht eigentlich das Wissen als Frucht hervor, weil dasselbe keiner Vorschrift unterliegt, und weil seine Frucht (die Erlösung) durch Mittel nicht bewirkt werden kann (p. 1018,8). Die Werke sind nur zur Erlangung des Wissens mitbehilflich *(sahakârin)*, sofern derjenige, welcher ein werkheiliges Leben führt, von den Anfechtungen *(kleça)*, wie Leidenschaft usw., nicht überwältigt wird (p. 1021,2). Hiernach würde ihre Bedeutung in der Heilsordnung nicht sowohl eine meritorische, als vielmehr eine asketische sein; vgl. p. 1082,12.[134]

[134] Die Frage nach dem Werte der frommen Werke für die Erlösung wird nochmals in einem Anhange zu 4,1 (4,1,16--18) ventiliert, der vielleicht ein späterer Zusatz ist, mit der Tendenz, *Jaimini* und *Bâdarâyaṇa* zu versöhnen (vgl. p. 1083,7). Die Werke, heifst es dort, seien zur Erlösung mitbehilflich, ebenso wie auch Gift als Arzenei diene (p. 1082,5); sie beförderten die Erlösung von ferne (p. 1082,7), indem sie das Wissen und durch dieses mittelbar die Erlösung wirkten (p. 1082,8). In der *nirguṇâ vidyâ* hörten sie mit erlangter Wissenschaft auf, in den *saguṇâ vidyâh*, welche noch nicht über das Tätersein hinaus seien, dauerten sie auch weiterhin fort (p. 1082,11). Diese Wirkung hätten die Werke sowohl

Unumgänglich notwendig als Bedingung des Wissens sind übrigens die Werke nicht, indem die Schrift an dem Beispiele des *Raikva* (Anm. 37, S. 64) und anderer zeigt, wie auch solchen, die aus Armut die Werke der *Âçrama*'s (S. 17) nicht verrichten können (p. 1021,8), zufolge allgemein menschlicher Leistungen, wie Murmeln von Gebeten, Fasten, Verehren der Götter, oder auch zufolge der in einem frühern Dasein von ihnen verrichteten Werke, die Gnade des Wissens zuteil wird (p. 1023,1.6); indessen bleibt ein Leben in den *Âçrama*'s als Mittel des Wissens vorzuziehen (p. 1024,2).

Das Wissen, als Frucht dieser Mittel, erfolgt entweder schon hier, oder in einem nächstfolgenden Dasein; hier, wenn kein Hemmnis vorhanden ist. d. h. wenn keine andern, zur Reife gelangenden Werke von stärkerer übersinnlicher Kraft vorhanden sind (p. 1044,1); denn auch das Hören des Vedawortes, durch dessen Vermittlung das Wissen entsteht, ist nur wirksam, sofern es ihm gelingt, jene Hemmnisse zu überwinden (p. 1044,4), was nach Kâṭh. 2,7 nicht immer möglich ist (p. 1044,5): — im andern Falle erfolgt das Wissen als Frucht der Mittel im nächstfolgenden Lebenslaufe, wo es unter Umständen, wie bei *Vâmadeva*, schon von Mutterleibe an vorhanden sein kann (p. 1045,1); wie denn auch die Smṛti ein allmähliches Aufsteigen zur Vollendung lehrt, wenn sie (Bhagavadgîtâ 6,45) sagt:

„Durch mancherlei Geburt geläutert
„Geht endlich er den höchsten Gang."

Freilich ist ein solches stufenweises Fortschreiten nur für die exoterischen Wissenschaften anzunehmen (p. 1047,9), nicht in der esoterischen, die keine Unterschiede, kein Mehr und Minder kennt und als Frucht den durchaus einartigen Zustand der Erlösung bringt, welcher eben ein Sein des unterschiedlosen Brahman selbst ist (p. 1046,4)

wenn sie mit Wissen verbunden seien, als auch ohne dieses; nur dafs im erstern Falle die Wirkung nach Chând. 1,1,10 *vîryavattara*, kräftiger, sei, woraus folge, dafs auch Werke ohne Wissen bis zu einem gewissen Grade kräftig sein müfsten (p. 1085,6).

7. Die fromme Meditation *(upâsanam)* als Mittel der Erkenntnis.

Nach 4,1,1–12.

Wenn es heifst: „den Âtman fürwahr soll man schauen, „soll man hören, soll man denken, soll man meditieren" *(Bṛih.* 2,4,5), — „den soll man erforschen, soll man suchen „zu erkennen" (Chând. 8,7,1), so fragt sich: ist die Vorstellung *(pratyaya)*, mit der die Verehrung sich beschäftigt, einmal oder wiederholt hervorzurufen? — Hierauf ist zu erwidern: wie schon die Häufung der Ausdrücke andeutet, ist diese andächtige Vorstellung wiederholt zu machen (p. 1050,8), nämlich solange, bis das Schauen erfolgt (p. 1051,2), ähnlich wie man das Dreschen solange fortsetzen mufs, bis die Körner heraus sind (p. 1051,3). Hierbei wechseln Forschen und Verehren ab; bald folgt dem Forschen das Verehren, bald dem Verehren das Forschen, wie die Beispiele der Schrift zeigen (p. 1051,8).

Zwar könnte man einwenden: eine solche Wiederholung des Vorstellens ist denkbar. wo es sich um ein der Steigerung fähiges Resultat handelt (p. 1052,9); aber wozu soll diese Wiederholung beim höchsten Brahman, welches ewig, rein, weise und frei ist? Wird dieses beim erstmaligen Hören nicht begriffen, so nützt doch auch eine Wiederholung nichts (p. 1053,1); und wer das Wort *tat tvam asi* (das bist du) beim ersten Male nicht versteht, wie kann der es durch Wiederholung fassen? Und ebenso steht es, wenn es sich nicht um einen einzelnen Begriff, sondern um eine Verbindung von solchen handeln soll (p. 1053,6). Oder soll man etwa annehmen, dafs durch einmaliges Hören ein abstraktes *(sâmânya-vishaya)* Wissen, wie das von fremden Schmerzen, durch Wiederholung ein intuitives *(viçesha-vishaya)*, wie das der eigenen Schmerzen erreicht wird (p. 1053,7)? — Auch das geht nicht: denn wird das intuitive Wissen nicht durch einmaliges Hören gewirkt, so ist nicht einzusehen, wie dasselbe durch eine selbst hundertmalige Wiederholung zustande kommen soll (p. 1053,13). Eine solche mag zweckmäfsig sein bei einem weltlichen Gegenstande, der aus vielen Teilen besteht

und abstrakte und intuitive Merkmale befafst (p. 1054,4), oder auch beim Studium einer langen Abhandlung, nicht aber bei dem unterschiedlosen, von abstrakten (allgemeinen, mit andern gemeinsamen) Merkmalen freien, aus reinem Geiste bestehenden Brahman (p. 1054,6).

Darauf ist zu entgegnen: Nur bei solchen, welche durch einmaliges Hören des *tat tvam asi* die Identität des Brahman und der Seele begreifen, ist die Wiederholung überflüssig, nicht aber bei denen, welche dies nicht zu tun vermögen, und in welchen nach und nach bald dieser, bald jener Grund des Zweifels gehoben werden mufs (p. 1054,8). Hier ist eine Wiederholung allerdings zweckmäfsig, wie die Erfahrung an Schülern von langsamem Begreifen beweist (p. 1055,2). Ferner besteht ja der Satz *tat tvam asi* aus zwei Begriffen (*padârtha*): 1) *tat*, das Seiende, das Brahman, welches das Herrschende und die Ursache der Welt heifst und von der Schrift als das Sehende, Nichtgesehene, Erkennende, Nichterkannte, das Ungeborene, Nicht-alternde, Unsterbliche, Nicht-grob-noch-feine, Nicht-kurz-noch-lange beschrieben wird, und 2) *tvam*, das innere Selbst, das Sehende, Hörende in uns, welches vom Körper [dem äufsern Selbst] ausgehend als das innere Selbst begriffen und als ein durch und durch Geistiges festgehalten wird. Um nun den Satz *tat tvam asi* zu begreifen, ist es für manche notwendig, dafs sie zuvor die beiden Begriffe, aus denen er besteht, auffassen. — Ferner: das zu erfassende Selbst ist freilich ohne Teile; aber die falsche Vorstellung von ihm, als bestünde es aus Leib, Sinnen, Manas, Buddhi [die hier, wie öfter, inkonsequent noch neben Manas genannt wird], ist vielteilig und erfordert zu ihrer allmählichen Beseitigung wiederholte andächtige Betrachtung, so dafs für manche allerdings auch in dieser Erkenntnis ein Stufengang stattfindet (p. 1055). Andere wiederum, welche geweckter Geistes sind und nicht mit Unwissenheit, Zweifel und Widerspruch zu kämpfen haben, können das *tat tvam asi* beim einmaligen Hören begreifen.

Aber sollte es wirklich möglich sein, dafs jemals einer diese Lehre vollständig fafste? Gesetzt auch, er käme zu der Erkenntnis, dafs alles andere aufser Brahman nicht real sei

so mufs er doch den Schmerz, welchen er empfindet, für real annehmen (p. 1056,10)? — „Keineswegs! sondern wie der „ganze Leib, so beruht auch die Empfindung des Schmerzes „auf Illusion. Denn die Wahrnehmung, als ob, indem mein „Leib geschnitten und gebrannt wird, ich selbst geschnitten „und gebrannt würde, ist ein falscher Wahn, ähnlich dem „Wahne, als ob, wenn Personen aufser mir, z. B. meine Kin- „der oder Freunde leiden, ich selbst litte. Ebenso steht es „mit dem Wahne der Schmerzempfindung: denn wie der „Leib, so liegt auch alle Schmerzempfindung aufserhalb des „Geistigen; daher sie auch im Tiefschlafe aufhört, während „die Tätigkeit des Geistigen fortläuft; denn «wenn er dann „nicht sieht, so ist er doch sehend, obschon er nicht sieht» „wie die Schrift (Bṛih. 4,3,23, S. 206) sagt. Somit besteht „die Erkenntnis des Selbstes darin, dafs ich mich wahrnehme „als einartige, von allem Leiden freie Geistigkeit, und wer „diese Erkenntnis besitzt, dem bleibt nichts anderes zu tun „mehr übrig; darum sagt die Schrift (Bṛih. 4,4,22, S. 211): „«wozu brauchen wir Nachkommen, wir, deren Seele diese „Welt ist;» und die Smṛiti:

„Der Mann, der an dem Selbst sich freut,
„Am Selbste sein Genüge findend
„Und seinen Frieden in dem Selbst,
„Für den ist keine Pflicht mehr bindend."

Aber wie sollen wir die vom Vedânta gelehrte Identität Gottes und der Seele verstehen, da beide doch verschieden sind? Denn Gott ist frei vom Übel, die Seele aber ist in dasselbe verstrickt. Ist nun Gott die wandernde Seele, so kann er nicht Gott sein, ist hingegen die Seele Gott, so ist die ihr im Schriftkanon aufgetragene Pflicht überflüssig; auch widerspricht dem die Wahrnehmung (p. 1058,10). Hierauf ist zu entgegnen: die Seele mufs man begreifen als Gott; denn so heifst es in einer Stelle der *Jâbâla*'s (die sich in unserer Jâbâla-Upanishad nicht findet): „fürwahr, ich bin du, o heilige Gottheit, und du bist ich;" ferner Bṛih. 1,4,10: „ich bin Brahman;" Bṛih. 3,7,3: „der ist deine Seele, dein innerer Lenker, dein Unsterbliches;" Chând. 6,8,7: „das ist das Reale, das ist die Seele, das bist du" usw.; und wiederum heifst

es Bṛih. 1,4,10: „aber wer die Gottheit als eine andere verehrt und spricht: «eine andere ist sie, und ein anderer ich,» der weifs es nicht;“ Bṛih. 4,4,19: „von Tod zu Tode wird verstrickt, wer eine Vielheit hier erblickt:“ Bṛih. 2,4,6: „das Weltall schliefst den aus, der das Weltall aufserhalb des Selbstes weifs,“ usw. — Gott und die Seele sind also nicht verschieden, indem ihre Verschiedenheit nur auf Täuschung beruht; streift man von der Seele ihr Saṃsâratum ab, so ist sie Gott, und somit frei vom Übel, und was dem widerspricht, das ist eine blofse Illusion. Was aber die Pflichten des Schriftkanons und die Wahrnehmung betrifft, so bestehen beide so lange wie der Saṃsâra, d. h. bis zur Erweckung. Ist diese erfolgt, so wird die Wahrnehmung zunichte; und wenn ihr daraus den Einwurf entnehmt, dafs damit auch der Veda zunichte werde, so ist zu bemerken, dafs nach unserer eigenen Lehre dann „der Vater nicht Vater und der Veda nicht Veda“ ist (S. 205).

„Aber wer ist denn der Nichterweckte?“

— Du, der du fragst.

„Aber ich bin ja Gott, nach der Schriftlehre!“

— Wenn du das weifst, so bist du erweckt, und dann gibt es überhaupt keinen Nichterweckten mehr (*na asti kaścid aprabodhaḥ*).[135]

[135] Vgl. zu dieser Konsequenz des Systems meine „Elemente der Metaphysik“, § 292 (3. Aufl. S. 260). „Der Heilige, dem die rechte Erkenntnis „aufgegangen ist, weifs sich als den ganzen Willen zum Leben, und dem„zufolge ist er von dem Bewufstsein erfafst, dafs er die Leiden der ganzen „Welt aufhebt, indem er sein Ich, welches er als Träger derselben „weifs, aufhebt. Auch lügt dieses Bewufstsein nicht, und indem der Hei„lige den Willen in sich aufhebt und erlöst, hat er diese ganze Welt „aufgehoben und erlöst. Für ihn, der von der transfcendentalen Er„kenntnis erleuchtet ist, bleibt nichts zurück von ihr als ein wesenloses „Phantom, ein Schattenspiel ohne Realität. Nur uns andern will dies nicht „so scheinen, weil wir eben noch auf dem empirischen Standpunkte der „Bejahung stehen, und nur sofern in uns die transfcendentale Erkenntnis „erwacht, nehmen auch wir an seiner Erlösung teil.“ — § 174 (3. Aufl. S. 112): „So erlöst der Erlösende sich und die harrenden Kreaturen: den„noch dauert die Bejahung fort, auch nachdem er aus ihrem Kreise heraus„getreten ist; auch wird diese Welt in alle Ewigkeit bestehen, bejahen

Soviel über das innere Wesen der frommen Meditation. Was die äufsere Haltung bei derselben betrifft, so ist die Stellung des Körpers sowohl bei denjenigen Meditationen, welche zum Zwecke der Erlangung der universellen Erkenntnis unternommen werden, als auch anderseits bei den mit Werkdienst verbundenen Meditationen gleichgültig (p. 1070,14). Bei den übrigen Verehrungen (also wohl bei den in der exoterischen Wissenschaft üblichen) soll man nicht gehen, laufen oder stehen, weil dies zerstreut, noch auch liegen, weil man dabei vom Schlafe überkommen werden könnte, sondern sitzen (p. 1071,7). Im übrigen ist in bezug auf Himmelsrichtung, Ort und Zeit nur darauf zu achten, dafs sie die ungeteilte Hingabe des Geistes möglichst befördern (p. 1072,9). — Ihren Abschlufs finden die zur universellen Erkenntnis führenden Verehrungen mit der Erlangung dieser Erkenntnis (p. 1073,8); diejenigen hingegen, deren Frucht Glückseligkeit (wie es scheint, nicht nur die des *Pitṛiyâna*, sondern auch die des *Devayâna*) ist, müssen bis zum Tode fortgesetzt werden, indem die Erlangung der jenseitigen Frucht von den Vorstellungen beim Sterben abhängig ist (p. 1074,2; vgl. 112,8). Denn die Schrift sagt (Ҫatapathabr. 10,6,3,1): „mit welcher „Gesinnung der Mensch aus dieser Welt abscheidet, mit der „Gesinnung gehet er, nachdem er abgeschieden, in jene Welt „ein“, und die Smriti (Bhagavadgîtâ 8,6) erklärt:

„Das Sein, an welches denkend er aus diesem Leibe scheidet,
„In dieses Sein wird jedesmal er drüben eingekleidet.“

Eine Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre findet sich bei dieser Darstellung der Mittel nicht durchgeführt; um so mehr aber beherrscht sie die als Resultat derselben eintretende Erlösung. Wir wenden uns zunächst zur Betrachtung dessen, welcher das Ziel des Menschen unbedingt und völlig erreicht hat, des esoterisch wissenden, das *Samyagdarҫanam* besitzenden Weisen, um seinen

---

„und leiden, — aber wiederum sind alle Zeiten im Lichte der Verneinung „Nichts, und all ihr Inhalt erblafst wie Schattenspiel an der Wand für „den Willen, welcher sich gewendet hat.“

Zustand im Leben, Tod und Jenseits ins Auge zu fassen. Nachdem an ihm das Wesen der Erlösung in ihrer Reinheit und Vollendung erkannt worden, werden wir zum Schlusse den Weg zu betrachten haben, auf welchem der Fromme, d. h. derjenige, welcher das Brahman in exoterischer Form erkannt und verehrt hat, mittels der *Kramamukti* demselben Ziele zugeführt wird.

XXXVI. Zustand des Weisen in diesem Leben.

1. Charakteristik des Weisen.

Im Gegensatze zu dem das Brahman in exoterischer, theologischer Form erkennenden und verehrenden Frommen, von dem später zu reden sein wird, verstehen wir unter dem Weisen hier und im folgenden denjenigen, welchem das *Samyagdarçanam*, die universelle Erkenntnis, d. h. das esoterische Wissen von dem höhern, attributlosen *(param, nirguṇam)* Brahman zuteil geworden ist, und der infolgedessen ein unmittelbares Bewufstsein[136] besitzt einerseits von der Identität seines Selbstes mit Brahman, anderseits von dem illusorischen Charakter alles dessen, was von der Seele, dem Brahman verschieden *(nânâ)* ist, also der ganzen Weltausbreitung *(prapañca)*, den eigenen Leib und die übrigen Upâdhi's der Seele *(indriya*'s, *manas*, *mukhya prâṇa*, *sûkshmam çarîram*, *karman)* mit einbegriffen. Für einen solchen nun gibt es keine Sinnenwelt und keine Wahrnehmung mehr, und auch das eigene Leiden wird, da es nur auf sinnlicher Wahrnehmung beruht, von ihm nicht mehr als ein solches empfunden,

[136] *anubhava*; p. 917,5: „Die Frucht der Erkenntnis beruht auf unmittelbarem Bewufstsein; denn die Schrift sagt (Bṛih. 3,4,1, übersetzt „S. 153): «das immanente, nicht transfcendente Brahman.» und die Worte „«das bist du» (Chând. 6,8,7) bezeichnen etwas schon Vorhandenes und „dürfen nicht so aufgefafst werden, als bedeuteten sie nur: «das wirst du „nach dem Tode sein;» . . . folglich besitzt der Wissende die absolute „Vollendung der Erlösung.“ Vgl. p. 987,1. 66,7. 1055,10. 1057,2.

worüber man die Ausführungen S. 322 und 448 vergleichen wolle. Weil ferner alle Werke nur auf Erlangung von Lust, Vermeidung von Schmerz abzwecken, Lust und Schmerz aber nicht das körperlose, sondern nur das körperliche, auf Illusion beruhende Sein betreffen (S. 435), so fallen für den, welcher diese Illusion durchschaut hat, alle Werke (Vedastudium, Opfer, Almosen, Askese, Fasten), sowie auch alle dieselben fordernden Gebote des Veda weg. Aber nicht nur der Werkteil, sondern auch der Erkenntnisteil des Veda (S. 21) wird für ihn überflüssig: denn auch er ist nur Mittel zum Zwecke: „das Überdenken und Meditieren hat ebenso wie das Hören „[nur] die Erlangung zum Zwecke;" ist dieser Zweck erreicht, so hat die Schrift ihre Bestimmung erfüllt; wie keine Wahrnehmung, kein Leiden, kein Wirken, so gibt es für den Erweckten auch keinen Veda mehr: ihm ist „der Veda nicht Veda" wie die Schrift sagt (S. 449). Mit einem Worte: alles aufser Brahman, d. h. dem Selbste, der Seele, hat für ihn keine Realität mehr und vermag nicht, ihn weiter noch zu beunruhigen, so wenig wie der Strick, den er irrtümlich für eine Schlange gehalten hatte (Anm. 105, S. 290), oder der Baumstamm, in welchem er, in der Finsternis seiner Verblendung, einen Menschen zu sehen glaubte (p. 86,12).

(p. 84,5:) „Aber die Erfahrung zeigt doch, wie auch für „den, der das Brahman erkannt hat, der Saṃsâra noch fort„besteht, so dafs er nicht in dem Mafse wie in dem Gleich„nisse vom Stricke sein Ziel erreicht hat? — Darauf ant„worten wir: Man darf nicht behaupten, dafs für den, welcher „erkannt hat, dafs die Seele Brahman ist, der Saṃsâra wie „bisher fortbesteht, weil dem die Erkenntnis des Selbstes (der „Seele) als Brahman widerspricht. Denn solange einer den „Leib usw. für das Selbst hielt, war er mit Schmerz und „Furcht behaftet, nachdem aber, mittels der durch den Veda „erzeugten Erkenntnis des Selbstes als Brahman jener Wahn „vernichtet worden ist, so kann auch die auf der irrtümlichen „Erkenntnis beruhende Behaftung mit Schmerz und Furcht „nicht mehr behauptet werden. Denn solange z. B. ein „reicher Hausherr das Bewufstsein seines Reichtums hat, ent„steht ihm aus dem Verluste desselben Schmerz; nachdem er

„aber als Einsiedler (S. 17) in den Wald gezogen ist und von „dem Bewufstsein des Reichtums sich frei gemacht hat, so „entsteht ihm auch aus dem Verluste desselben kein Schmerz „mehr. Und solange einer Ohrringe trägt, entsteht ihm aus „dem Bewufstsein, dafs er sie trägt, Lust; nachdem er sie „aber abgelegt hat und von dem Bewufstsein, Ohrringe zu „tragen, frei geworden ist, so besteht in ihm auch die Lust „an dem Tragen der Ohrringe nicht mehr. Darum sagt die „Schrift (Chând. 8,12,1): «wahrlich, das Unkörperliche wird „von Lust und Schmerz nicht berührt.» Behauptet ihr, dafs „erst nach Hinfall des Körpers die Unkörperlichkeit erlangt „wird, nicht bei Lebenszeiten, so geben wir dies nicht zu, „weil die Behaftung mit dem Körper [nur] auf der falschen „Erkenntnis beruht. Denn das Behaftetsein des Selbstes mit „einem Körper läfst sich gar nicht anders begreifen, als indem „man es auffafst als eine irrige Erkenntnis, bestehend in dem „Wahne, als wenn der Leib das Selbst sei. Denn wir haben „erkannt, dafs [für das Selbst] der Zustand der Körperlosig„keit ein ewiger ist, und zwar, weil er nicht durch Werke „bedingt wird [nur was zur Frucht der Werke gehört, ist „vergänglich]. Behauptet ihr etwa, dafs die Körperlichkeit „die Folge der von ihm [dem körperlosen Âtman] vollbrach„ten guten und bösen Werke sei, so bestreiten wir das; denn „weil seine Verbindung mit dem Leibe unwahr ist, deswegen „ist auch die Behauptung, dafs der Âtman Gutes und Böses „getan habe, unwahr. Denn die Behauptungen, dafs er mit „einem Körper behaftet sei, und dafs er gute und böse Werke „getan habe, stützen sich immer eine auf die andere und „führen daher zur Annahme einer Anfanglosigkeit, welche „einer Kette von lauter sich aneinander haltenden Blinden „vergleichbar ist, indem für den Âtman eine Behaftung mit „Werken nicht möglich ist, da er kein wirkendes Prinzip „ist." — (p. 87,5:) „Folglich beruht das Behaftetsein mit dem „Körper nur auf einer falschen Vorstellung, und somit ist „bewiesen, dafs der Wissende schon bei Lebzeiten körperlos „ist. Darum sagt die Schrift (Bṛih. 4,4,7, übersetzt S. 209): „«wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem „Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper; aber das

„Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, „ist lauter Licht;» und [mir unbekannt, wo]: «mit Augen, „als wäre er ohne Augen, mit Ohren, als wäre er ohne Ohren, „mit Rede, als wäre er ohne Rede, mit Manas, als wäre er „ohne Manas, mit Leben, als wäre er ohne Leben;» und die „Smṛiti zeigt in der Stelle: «was ist das Wesen des im Wis- „sen Festen?» usw. (Bhagavadgîtâ 2,54), wo sie die Merk- „male des in der Erkenntnis stehenden Wissenden aufzählt, „wie er von allem Wirken losgelöst ist. — Somit besteht für „den, welcher das Brahmansein der Seele erkannt hat, der „Saṃsâra nicht wie bisher fort, und bei dem er noch fort- „besteht, der hat eben noch nicht erkannt, dafs die Seele das „Brahman ist; das ist gewifs."

2. Die Vernichtung der Sünde.

Nach 4,1,13.

Ein Dasein ohne Werke ist, wie wir schon wiederholt sahen (S. 120. 420. 434), unmöglich. In der Natur des Werkes liegt es aber, als Zweck die Erzeugung einer bestimmten Frucht zu haben, und ohne dafs es diese Frucht hervorgebracht hat, — so könnte man meinen — kann kein Werk zunichte werden, wenn anders die Autorität der Schrift zu Rechte bestehen soll (p. 1075,9). Dafs dadurch die Erlösung unmöglich werde, braucht man nicht zuzugeben; nur müfste man sie, ebenso wie die Frucht der Werke, in den Zusammenhang von Raum, Zeit und Kausalität einordnen (p. 1075,17; d. h. sie gleichfalls als eine Frucht der Werke betrachten). — Aber dem ist nicht so! Sondern nachdem Brahman erkannt worden, wird die vergangene Sünde zunichte, und zukünftige kann nicht mehr anhaften (p. 1076,2). Denn die Schrift sagt (Chând. 4,14,3, übersetzt S. 178): „wie an dem Blatte der „Lotosblüte das Wasser nicht haftet, so haftet keine böse „Tat an dem, der Solches weifs;" und (Chând. 5.24,3, übersetzt S. 168) „wie die Rispe des Schilfrohrs ins Feuer ge- „steckt, verbrennt, so verbrennen alle seine Sünden;" und abermals (Muṇḍ. 2,2,8):

„Wer jenes Höchst-und-Tiefste schaut,
„Dem spaltet sich des Herzens Knoten,
„Dem lösen alle Zweifel sich,
„Und seine Werke werden nichts."

Damit leugnen wir nicht die fruchtbringende Kraft der Werke; eine solche besteht allerdings; aber wir behaupten, dafs dieselbe durch eine Ursache anderer Art, nämlich durch das Wissen, in ihrer Entwicklung gehemmt werde (p. 1076,14). Der Kanon der Werklehre gilt ja doch nur unter der Voraussetzung, dafs die Kraft der Werke vorhanden ist; ist diese gehemmt, so verliert er seine Gültigkeit (p. 1076,15). Wenn daher die Smriti sagt: „nicht kann verloren gehn das Werk," so bleibt dieses die Regel und besagt, dafs kein Werk, ohne seine Frucht getragen zu haben, zunichte werden kann, und auch die für gewisse Werke vorgeschriebene Bufsleistung *(prâyaçcittam)* macht hierin keine Ausnahme, sofern auch sie eine besondere Art der Vergeltung ist (p. 1077,1). Anders hingegen steht es mit dem Wissen. Nimmt man daran Anstofs, dafs dieses nicht, wie die Bufsleistung, als ein Mittel zur Tilgung der Sünden vorgeschrieben werde (p. 1077,6), so ist zu bemerken, dafs die attributhaften Formen des Wissens *(sagunâ vidyâḥ)* allerdings auch zu den Vorschriften der Werklehre mitgehören und infolgedessen auch von den Verheifsungen himmlischer Herrlichkeit und der Befreiung vom Übel begleitet sind (p. 1077,9); in der attributlosen Wissenschaft hingegen herrscht die Vorschrift nicht, und dennoch wird durch sie die Verbrennung der Werke vollbracht, und zwar durch die Erkenntnis, dafs der Âtman kein wirkendes Prinzip ist (p. 1077,12). Diese Erkenntnis, dafs die Seele von Natur Nichttäter ist, bewirkt zunächst, dafs dem über das Tätersein hinausgelangten Brahmanwisser künftige Werke nicht mehr anhaften, dann aber auch, dafs die frühern Werke, die er in dem falschen Wahne, Täter zu sein, begangen hat, durch Aufhebung dieses Wahnes kraft des Wissens zunichte werden (p. 1078,1). Denn der Brahmanwisser spricht: „Das „Brahman, welches der von mir früher für wahr gehaltenen „Naturbeschaffenheit des Täterseins und Geniefserseins ent„gegengesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller

„Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nicht-Täter und „Nicht-Geniefser ist, dieses Brahman bin ich, und darum „war ich weder vordem Täter und Geniefser, noch bin ich „es jetzt, noch werde ich es jemals sein“ (p. 1078,4). — Nur so kann die Erlösung zustande kommen; auf anderm Wege ist die Vernichtung der von endloser Zeit her sich abrollenden Werke und mithin auch die Erlösung nicht möglich. „Daher „kann die Erlösung nicht wie die Frucht der Werke durch „Raum, Zeit und Kausalität bedingt sein, denn dann würde „die Frucht der Erkenntnis vergänglich sein und ihren trans- „fcendenten Charakter *(parokshatvam)* verlieren“ (p. 1078,10).

3. Vernichtung auch der guten Werke.

Nach 4,1,14.

Wenn die Erkenntnis eintritt, so werden, wie wir sahen, die vergangenen Sünden zunichte, und künftige können der Seele nicht mehr ankleben. Aber wie steht es mit den guten Werken? Diese werden ja doch von der Schrift befohlen, welche anderseits auch die Quelle der Erkenntnis ist und sich nicht selbst widersprechen kann. Müssen somit nicht die guten Werke von der Vernichtung ausgenommen werden? — Wir antworten: die Vernichtung und Nichtanhaftung bezieht sich ebenso wohl auf das gute Werk wie auf das böse, aus folgenden Gründen: 1) auch das gute Werk bringt seine Frucht und hemmt dadurch die Frucht der Erkenntnis; 2) die Schrift lehrt, dafs beide, das gute und das böse Werk, mit Eintritt der Erkenntnis vergehen (Bṛih. 4,4,22, übersetzt S. 211): „[Wer solches weifs] den überwältigt beides nicht, ob er „darum [weil er im Leibe war] das Böse getan hat oder ob „er das Gute getan hat; sondern er überwältigt beides; ihn „brennet nicht was er getan und nicht getan hat;“ 3) für die aus Erkenntnis des Nichttäterseins der Seele folgende Vernichtung der Werke sind gute und böse Werke gleichwertig *(tulya)*; es heifst von ihnen ohne Unterschied (Muṇḍ. 2,2,8) „und seine Werke werden nichts;“ 4) wo nur die bösen Werke erwähnt werden, da mufs man die guten mitverstehen,

weil ihre Frucht, im Vergleich mit der Erkenntnis, niedrig ist; 5) wenn die Schrift sagt (Chând. 8,4, übersetzt S. 174): „diese „Brücke überschreiten nicht Tag und Nacht, nicht das Alter, „nicht der Tod und nicht das Leiden, nicht gutes Werk noch „böses Werk, alle Sünden kehren vor ihr um,“ so werden in den Worten: „alle Sünden“ die vorher erwähnten guten und bösen Werke zusammengefafst (p. 1079).

— Mit diesen Ausführungen kann man die des Apostels *Paulus* in den Briefen an die Römer und Galater über die Unmöglichkeit einer Erlösung durch das Gesetz vergleichen. Nach *Paulus* würde das Gesetz, wenn erfüllt, uns erlösen; aber es ist, zufolge der Verderbtheit unserer Natur, unerfüllbar; nach *Çañkara* ist das Gesetz erfüllbar, aber seine Erfüllung bringt nicht Erlösung, sondern nur Ablöhnung auf dem Wege der Seelenwanderung. Jener hat das tiefere Bewufstsein von der Sündhaftigkeit unserer Natur, dieser die richtigere Abschätzung des Wertes der Legalität; — beides verbunden gibt die philosophische Wahrheit. Das Gesetz (z. B. das vedische oder mosaische) ist ohne Frage erfüllbar, aber, zufolge unseres angeborenen Egoismus, erfüllbar nur aus egoistischen Motiven; daher hat seine Erfüllung keinen moralischen Wert; legale und illegale Handlungen beruhen beide auf dem Egoismus, sind daher, moralisch betrachtet, gleich wertlos und führen nicht zur Erlösung. Dies tut allein diejenige Umwandlung unseres Ich, welche nach christlicher Ansicht aus dem Glauben hervorgeht, nach indischer in der Erkenntnis besteht. — Beide, Glaube und Erkenntnis, sind im letzten Grunde ein und dasselbe, nämlich das über die Welt hinaushebende, aller Möglichkeit des Sündigens entrückende metaphysische Bewufstsein. Ob dieses Bewufstsein, seine Echtheit vorausgesetzt, wie bei den Indern, in Quietismus überleitet oder, wie bei uns, in Werken der Liebe sich betätigt, das betrifft nur seine Erscheinungsform und begründet in dem Werte dessen, was hier erscheint, keinen Unterschied.

4. Warum der Leib, trotz der Erlösung, noch fortbesteht?

Nach 4,1,15.19.

Das Wissen verbrennt die Werke, jedoch nur solche, deren Frucht noch nicht angefangen hat, mögen sie nun aus diesem Leben, wie es vor der Erweckung *(prabodha)* geführt wurde, herrühren, oder in einem Reste aus einem frühern Leben bestehen, welcher im gegenwärtigen Dasein nicht zum Austrage gelangen konnte (S. 120. 420). Nicht aber vernichtet das Wissen die Werke, deren Saat bereits aufgegangen ist, d. h. diejenigen, aus welchen der gegenwärtige, der eintretenden Erkenntnis als Unterlage dienende, Lebenslauf gezimmert ist (p. 1080,9; dieselbe vorzeitliche Prädestination des Lebenslaufes, die wir auch bei Platon de rep. 10,15, p. 617 E. finden). Denn wäre dem nicht so, würden durch die Erkenntnis sämtliche Werke ohne Unterschied aufgehoben, so müfste nicht erst beim Tode, sondern sofort nach Erreichung der Erkenntnis, der Stillstand *(kshema)* eintreten, da für ein Fortbestehen des Lebens keine Ursache [nämlich kein abzubüfsendes Werk] mehr wäre (p. 1080,12). Für diese, in unserm Systeme allerdings auffallende Tatsache, dafs trotz der Erlösung der Leib noch eine Weile fortbesteht, gibt Çankara zwei Erklärungen, von denen die eine mehr realistisch, die andere idealistisch ist. 1) Wie das entstehende Gefäfs als Unterlage des Töpferrades bedarf, so bedarf die Erlösung, um entstehen zu können, als Unterlage eines Lebenslaufes; und wie die Töpferscheibe noch eine Weile fortrollt, auch nachdem das Gefäfs fertig geworden ist, so besteht auch das Leben nach der Erlösung noch fort, da in ihr kein Grund für die Hemmung des einmal vorhandenen Schwunges inmitten desselben enthalten ist (p. 1081,2); daher erst nachdem die Werke, wie die Schnelligkeit des fliegenden Pfeiles, sich ausgewirkt haben, die Erlösung für alle, welche das Wissen besitzen, zur vollendeten Tatsache wird; darum heifst es (Chând. 6,14,2, übersetzt S. 287): „diesem „[Welttreiben] werde ich nur solange angehören, bis ich er„löst sein werde, darauf werde ich heimgehen" (p. 916,8). 2) Wie beim Augenkranken das Sehen zweier Monde auch

nach erlangter Überzeugung, dafs nur ein Mond da ist, durch die Macht des Eindruckes (*saṃskâra-vaçât*) noch fortbesteht, so auch der Eindruck der Sinnenwelt, nachdem man zur Erkenntnis ihres Nichtseins gelangt ist (p. 1081,5). — Gegenüber dem Bedenklichen dieser Erklärungen zieht sich unser Autor auf die innere Gewifsheit der Erlösung zurück: „Hier, sagt „er, ist überhaupt nicht zu streiten; denn wie könnte einer, „der sich in seines Herzens Überzeugung als Brahman weifs, „wenn er auch im Leibe ist, von einem andern widerlegt „werden?" —

Wahrlich, ehrwürdige, heilige Worte, die beweisen, wie tief der Inder von dem, was er uns darstellt, selbst ergriffen war! — Es mufs aber der hier geschilderte Zustand (auf welchen, als höchstes Ziel des Daseins, die Menschheit, nach allem was sie noch versuchen mag, wohl immer wieder zurückkommen wird) in Indien nichts Seltenes gewesen sein, wie der Umstand beweist, dafs die spätere Zeit für ihn einen besondern *terminus technicus* hatte, nämlich *jîvan-mukti* (die Erlösung bei Lebzeiten) und *jîvan-mukta* (der lebend Erlöste), wiewohl wir diesen Ausdrücken bei Çaṅkara noch nicht begegnen.

Nachdem also die Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat, durch die Erkenntnis vernichtet sind, diejenigen aber, deren Same schon aufgegangen ist, durch das Fortbestehen des Lebens verbraucht worden sind, tritt als äufseres Zeichen dieses Verbrauches (S. 381) der Tod und mit ihm die definitive und ewige Vereinigung mit Brahman ein; denn die Werke, um deren willen man leben mufste, sind erschöpft, die übrigen aber, und mit ihnen der Same eines folgenden Daseins, sind verbrannt, indem die falsche Erkenntnis, in der sie beruhen, durch die universelle Erkenntnis vernichtet worden ist (p. 1086).

XXXVII. Der sterbende Weise.

1. Seine Seele zieht nicht aus.

Die in Adhyâya 4,2 dargestellte *Utkrânti*, d. h. „der Auszug“ der Seele aus dem Leibe, welcher, wie wir sahen (S. 409), dem Nichtwissenden und dem exoterisch Wissenden gemeinsam ist, wird 4,2,12–16 durch eine zur höhern Wissenschaft gehörige Episode (*prâsañgiki paravidyâ-gatâ cintâ*, p. 1103,12) unterbrochen, die von dem Tode des esoterisch Wissenden und infolgedessen nicht mehr Verlangenden (*akâmayamâna*) handelt. Von ihm heifst es Bṛih. 4,4,6 (S. 209):

„Nunmehr von dem Nichtverlangenden. — Wer „ohne Verlangen, frei von Verlangen, gestillten Ver-„langens, selbst sein Verlangen ist, dessen Lebens-„geister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er „und in Brahman löst er sich auf.“

Man könnte meinen, sagt Çañkara, weil es statt „dessen (*tasya*) Lebensgeister ziehen nicht aus“ in der andern (Mâdhyandina-)Rezension heifst: „aus ihm (*tasmâd*) ziehen die Lebensgeister nicht aus“, an dieser Stelle werde nicht der Auszug der Seele aus dem Leibe (*deha, çarîram*), sondern der der Organe aus der individuellen Seele (*dehin, çârîra*) verneint; dafs der Erlöste aus dem Leibe ausziehe, sei ja selbstverständlich; hier werde gelehrt, dafs aus ihm (d. h. aus dem Âtman) seine Lebensorgane nicht auszögen, sondern mit ihm verbunden blieben (p. 1099,2).

Dem ist aber nicht so; vielmehr lehrt die Stelle, dafs der *Akâmayamâna*, der „Nichtverlangende", d. h. der vollerlöste Weise, beim Tode nicht wie die andern (der fromme Verehrer und der Werktätige) aus seinem Leibe auszieht. Dies beweist die Stelle (Bṛih. 3,2,11), wo der Sohn des *Ṛitabhâga* den *Yâjñavalkya* fragt: „Yâjñavalkya! so sprach er, wenn „dieser Mensch stirbt, ziehen dann die Lebensgeister aus ihm „aus oder nicht? — Nein! so sprach Yâjñavalkya, sondern „daselbst eben lösen sie sich auf[137]; derselbige schwillt an, „bläht sich auf; aufgebläht liegt der Tote." — Hier ist es offenbar der Auszug aus dem Leibe, welcher verneint wird, und dementsprechend mufs man auch die obige Stelle erklären, mag man nun *tasmâd* (d. h. aus dem Leibe) oder *tasya* (d. h. des Wissenden) lesen (p. 1100,4). Diese Erklärung wird weiter auch dadurch gefordert, dafs es an der fraglichen Stelle nach Beschreibung des Auszuges aus dem Leibe heifst: „So der Verlangende. — Nunmehr der Nichtverlangende" (S. 209). Diese Gegenüberstellung würde ungereimt sein, wenn auch bei dem Nichtverlangenden ein Auszug der Seele aus dem Leibe anzunehmen wäre (p. 1100,12). Ein solcher kann endlich auch deswegen von dem das Verlangen und die Werke überwunden habenden Brahmanwisser nicht zugegeben werden, weil kein Grund dazu vorhanden ist, da der Erlöste beim Tode zu Brahman wird, dieses aber allgegenwärtig ist (p. 1101,2). In diesem Sinne sagt auch die Smṛiti (Mahâbhâratam XII, 9657):

„Wer, aller Wesen Selbst geworden, völlig durchschauet die Natur,
„Des Pfad die Götter selbst verlieren, verfolgend des Spurlosen Spur."

2. Die Auflösung des psychischen Apparates.

Die individuelle Seele ist, wie wir schon oft sahen, mit einem komplizierten Apparate von *Upâdhi's* umgeben, welche teils mit ihr im Herzen wohnen (S. 335), teils beim Tode

[137] Çaṅkara liest statt *samavaniyante*, p. 1099,12, *samavalîyante*, und statt *ucchvayati*, p. 1099,13.14, *ucchayati*, *ucchayana*, was auch vom Glossator als *vâhya-vâyu-pûraṇâd vardhate* erklärt wird.

sich in dasselbe konzentrieren (S. 409), um mit der Seele auszuziehen. Zu diesem die Seele auf allen ihren Wanderungen begleitenden *Upâdhi*-Komplexe gehören: *Indriya*'s, *Manas*, *Prâṇa* und *Sûkshmam Çarîram*, welche gleichsam zu einem vom Tode nicht lösbaren Knoten zusammengeknüpft sind. Dieser Knoten des Herzens (wenn wir *hṛidaya-granthi*, Muṇḍ. 2,2,8, vgl. Kâṭh. 6,15. in dieser konkreten, allerdings durch keine Autorität gestützten Sinne nehmen dürfen) spaltet sich bei dem Wissenden, und während beim Sterben zwar auch die andern in die höchste Gottheit eingehen, jedoch so, dafs ein Same für die neue Existenz übrig bleibt, welcher eben in jenem zusammengerollten und mit den jedesmaligen Werken versetzten Apparate besteht (S. 368. 402), während also bei ihnen die genannten Samenkräfte als Rest übrig bleiben (p. 1103,3), so geschieht die Auflösung des sterbenden Weisen in Brahman ohne Rest (*niravaçesha)*, und er geht mit allen seinen Teilen in die Ungeteiltheit ein (p. 1103,4). Denn so sagt die Schrift (Praçna 6,5):

„Gleichwie jene Flüsse, die dahinströmend ihren Gang „zum Ozean nehmen, nachdem sie in den Ozean gelangt sind, „zur Ruhe kommen, — ihre Namen und Gestalten zerrinnen „und werden nur noch Ozean genannt, — ebenso auch kommen „jene sechzehn Teile des Allschauenden [das *Samyagdarçanam* „Besitzenden], die zum Geiste *(purusha)* ihren Gang nehmen, „nachdem sie in den Geist gelangt sind, zur Ruhe; ihre Namen „und Gestalten zerrinnen und werden nur noch Geist genannt; „der ist jener Unteilbare, Unsterbliche.“

Unter den „sechzehn Teilen“ versteht hier Çañkara „die *Prâṇa* genannten *Indriya*'s und die Elemente“ (p. 1102,4), deren, nach seinem Systeme, allerdings siebzehn (vgl. ad Bṛih. p. 615,9 und Mahâbh. 12, 13756, zitiert p. 690,16) sind. In der Praçna-Stelle sind ursprünglich folgende Teile gemeint: 1. *Prâṇa*, 2. *Çraddhâ*, 3. Äther, 4. Luft, 5. Feuer, 6. Wasser, 7. Erde, 8. die zehn *Indriya*'s, 9. *Manas*, 10. die Nahrung, 11. die Kraft *(vîryam)*, 12. die Askese, 13. die *Mantra*'s des Veda, 14. das Werk, 15. die Welten, 16. der Name.

3. Ob der Erlöste einen neuen Leib annehmen könne?

Eine Episode in 3,3,32 behandelt die Frage, ob der Wissende, nachdem sein Leib dahingefallen, nochmals einen neuen Leib annehmen könne (p. 913,2)? — Zwar geht aus dem Wissen (und zwar ist das *Samyagdarçanam* hier zu verstehen, p. 915,1) die Absolutheit *(kaivalyam)* hervor, doch erzählen die Itihâsa's und Purâṇa's, wie manche Brahmanwisser nochmals zur Verkörperung gelangt seien (p. 913,7); so *Apântaratamas*, *Vasishṭha*, *Bhṛigu*, *Sanatkumâra*, *Daksha*, *Nârada* und andere (p. 913), wie denn die *Sulabhâ* bei Lebzeiten ihren Leib zeitweilig verliefs (p. 915,8), und andere wiederum mehrere Leiber zugleich belebten (p. 914,2). Hieraus könnte man schliefsen, dafs das Brahmanwissen manchmal zur Erlösung führe und manchmal nicht (p. 914,5); dem aber ist nicht so; denn wenn die Genannten zur Leiblichkeit zurückkehrten, so geschah es nur zur Erfüllung einer Mission *(adhikâra)*, z. B. um zum Besten der Welt das Gedeihen des Veda zu befördern (p. 914,6). „Wie jener heilige *Savitar* (die „Sonne), nachdem er tausend Weltperioden hindurch seine „Weltmission erfüllt hat, zuletzt nicht mehr aufgeht und „untergeht, sondern Absolutheit geniefst, — wie die Schrift „(Chând. 3,11,1) sagt: «aber dann, nachdem er emporgestiegen, „wird er nicht mehr aufgehen und nicht mehr untergehen, „sondern allein in der Mitte stehen» [eine seit Kopernikus „erfüllte Weissagung], — und wie auch die lebenden Brah„manwisser, nachdem der angebrochene Werkgenufs verbraucht „ist, die Absolutheit geniefsen, indem es heifst (Chând. 6,14,2, „übersetzt S. 287): «diesem [Welttreiben] werde ich nur so„lange angehören, bis ich erlöst sein werde, darauf werde ich „heimgehen.» — ebenso mufs man annehmen, dafs auch die „Herrlichen, *Apântaratamas* usw., von dem Allerherrlichsten „mit dieser oder jener Mission betraut, trotzdem sie die volle „Erkenntnis, welche die Bedingung der Vollendung ist, be„safsen, [noch] nicht schwindenden Werks, solange die Mis„sion dauerte, bestanden und [erst] nach ihrer Beendigung „dispensiert wurden“ (p. 914,8–915,2). Dabei mufs man

annehmen, dafs, aufser dem ihnen aufgetragenen Werke, kein sonstiges Werk zur Erscheinung kam, welches als Same eines neuen Lebens hätte dienen können, da sonst ihre Erlösung hinfällig geworden wäre (p. 915,11). Dafs aber die Erlösung ein Ende nehme, ist nicht denkbar, nachdem die Werke, welche der Same des künftigen Daseins sind, durch das Feuer des Wissens verbrannt worden; wie die Smṛiti sagt (der erste Vers in Bhag. G. 4,37):

„Wie Feuers Glut das Holz in Asche wandelt,
„So der Erkenntnis Feuer alle Werke." —
„Wie Same nicht mehr wächst, wenn er verbrannt ist,
„So nicht der Seele Not, verbrannt vom Wissen."

XXXVIII. Zustand des Weisen nach dem Tode.

1. Der Eingang in das höchste Licht.

In der (Kap. XII, 3, S. 197 fg. besprochenen) Stelle, Chând. 8,7–12, heifst es in bezug auf die Seele, die mit Brahman eins geworden ist, sei es vorübergehend im Tiefschlafe, sei es, worauf es hier ankommt, in dem finalen, nach dem Tode eintretenden Zustande der Erlösung (8,12,1–3):

„Sterblich fürwahr, o Mächtiger, ist dieser Körper, vom „Tode besessen; er ist der Wohnplatz für jenes unsterbliche, „körperlose Selbst. Besessen wird der Bekörperte von Lust „und Schmerz; denn weil er bekörpert ist, ist keine Abwehr „möglich der Lust und des Schmerzes. Den Körperlosen aber „berühren Lust und Schmerz nicht. Körperlos ist der Wind; „die Wolke, der Blitz, der Donner sind körperlos. So wie „nun diese aus dem Weltraume [in welchem sie, wie die Seele „im Leibe, gebunden sind] sich erheben, eingehen in das „höchste Licht und dadurch hervortreten in eigener Gestalt, „so auch erhebt sich diese Vollberuhigung [d. h. die „Seele, eigentlich im Tiefschlafe, hier in der Erlösung] aus „diesem Leibe, gehet ein in das höchste Licht und „tritt dadurch hervor in eigener Gestalt; das ist der „höchste Geist."

Man könnte denken, so entwickelt Çañkara zu 4,4,1–3, dafs bei diesem „Hervortreten in eigener Gestalt" etwas Neues zu der Seele hinzukomme, weil doch auch die Erlösung eine Frucht (Belohnung) ist, weil das Hervortreten ein Werden zu

etwas bedeutet, und weil die eigene Gestalt auch in den frühern Zuständen (Wachen, Träumen, Tiefschlaf) ihr schon eigen war, von denen der gegenwärtige doch verschieden ist (p. 1137,7). — Aber dem ist nicht so; vielmehr besteht der neue Zustand darin, dafs die Seele in ihrem blofsen Selbste, ohne jede andere Qualität, offenbar wird; denn „die eigene Gestalt“ bedeutet nicht eine Gestalt, die dem Selbste akzidentell *(âgantuka)* gehört, sondern die Gestalt, welche das Selbst seinem Wesen nach ist (p. 1138,6). Eine Frucht ist die Erlösung nur in dem negativen Sinne, dafs die Bindung zunichte wird, nicht als ob sie auf das Anhängsel eines *Apûrvam* (S. 407) Bezug hätte (p. 1139,5); auch ist das Hervortreten nur in dem Sinne ein Werden, dafs der frühere Zustand aufhört, so wie das Gesundwerden nur ein Aufhören der Krankheit ist (p. 1139,6); der Unterschied von dem frühern Dasein aber besteht darin, dafs die Seele vordem, wie es die Chândogyastelle vorher schildert, mit Blindheit, Weinen und Vergänglichkeit behaftet war, während sie jetzt, von der frühern Bindung erlöst, in ihrem reinen Selbste verharrt (p. 1138,10). Dementsprechend ist auch das Licht, in welches die Seele eingeht, kein erschaffenes Licht (p. 1139,12), denn ein solches wäre, wie alles Erschaffene, leidvoll; „was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll“, wie die Schrift (Bṛih. 3,4,2, S. 154) sagt; vielmehr ist das Licht das eigene Selbst, der Âtman, von dem es heifst (Bṛih. 4,4,16, S. 210):

„Zu dessen Füfsen rollend hin in Jahr' und Tagen geht die Zeit,
„Den Götter als der Lichter Licht anbeten, als Unsterblichkeit,
„In dem der Wesen fünffach Heer mitsamt dem Raum gegründet stehn,
„Den weifs als meine Seele ich, unsterblich den Unsterblichen.“

2. Merkmale des Vollendeten.

Aus der angeführten Stelle ergeben sich auch die Merkmale des Erlösten, wenn es (Chând. 8,7,1, S. 197) heifst:

„Das Selbst, das sündlose, frei vom Alter, frei vom Tod „und frei vom Leiden, ohne Hunger und ohne Durst, dessen „Wünschen wahrhaft, dessen Ratschlufs wahrhaft ist, das soll „man erforschen, das soll man suchen zu erkennen.“

In diesen Prädikaten, zu welchen noch die Allwissenheit und Allmacht kommt, liegt nach *Jaimini* die Charakteristik des Erlösten beschlossen (p. 1141).

Hingegen nimmt *Auḍulomi* an der Vielheit dieser Prädikate Anstofs und meint, sie alle bedeuteten nur negativ die Freiheit von allem Übel, während dem Âtman als einzige positive Eigenschaft die Geistigkeit *(caitanyam)* zukomme (p. 1142,5). Auch die Eigenschaften „wahrhaften Wünschens und wahrhaften Ratschlusses" liefsen sich, so meint er, ohne die Verbindung mit den Upâdhi's nicht denken, und dienten, so wie das Chând. *l. c.* Folgende, wo sogar von Lachen und Spielen die Rede sei, nur dazu, um die Befreiung von allem Übel anzudeuten (p. 1142,12). Darum besage die ganze Stelle, dafs der Âtman, „nachdem er die Welt der Vielheit ohne Rest von sich abgeworfen habe, hervortrete in dem unaussprechlichen Selbste des Erkennens".

So meinen *Jaimini* und *Auḍulomi*, während *Bâdarâyaṇa* zwischen diesen beiden Auffassungen keinen Widerspruch findet, indem er (in welchem Sinne, wird nicht näher ausgeführt) die im Sinne der höchsten Realität *(pâramârthika)* dem Âtman zugeschriebene reine Geistigkeit mit der im empirischen Sinne *(vyavahâra-apekshayâ)* von ihm prädizierten Brahmanherrlichkeit [mit andern Worten: die esoterische und exoterische Lehre] für vereinbar hält (p. 1143,5).

3. Die *Unio mystica.*

Alles Wandelbare geht zuletzt zurück auf ein Unwandelbares, welches aufzusuchen und kennen zu lernen die ganze Aufgabe der Metaphysik ist; daher es in ihrem Gebiete kein Werden gibt. Aus diesem Grunde kann sie auch keine Vereinigung im eigentlichen Sinne des Wortes annehmen: was seinem Wesen nach zwei ist, das kann nimmermehr eins werden; eins werden kann nur, was schon eins war, dessen Auffassung als zwei somit nur auf einem Irrtume beruhte. Nachdem die Erkenntnis diesen Irrtum gehoben, und die Auflösung der Leiblichkeit, mit der er gesetzt war, den letzten Schein desselben beseitigt hat, so tritt die ewig bestehende

Einheit hervor. Mit dem Hinweise auf sie ist das letzte Wort der Metaphysik gesprochen, welches, der Natur der Sache nach, kurz ist.

Man darf nicht glauben, sagt Çañkara p. 1140, weil in der zuletzt besprochenen Chândogya-Stelle von einem Eingehen, Umhergehen usw. die Rede ist, dafs die Seele von dem höchsten Âtman noch gesondert bestünde. Vielmehr ist der Zustand des Erlösten der der Ungeteiltheit; denn so lehren es die Schriftworte: (Chând. 6,8,7) „das bist du;“ (Bṛih. 1,4,10) „ich bin Brahman;“ (Bṛih. 4,3,23) „es ist kein zweites da, kein anderes, von ihm verschiedenes;“ und zur Erläuterung dieses Zustandes der Ungeteiltheit dienen die Gleichnisse, Kâṭh. 4,15:

„Wie reines Wasser eben solches bleibt,
„Wenn es zu reinem Wasser wird gegossen,
„So ist, o Gautama, des Weisen Seele;“

und Muṇḍ. 3,2,8 (vgl. Chând. 6,10,1. Praçna 6,5, S. 285. 463):

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
„Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
„So geht, erlöst von Name und Gestalt,
„Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“

Die Trennung zwischen höchster und individueller Seele, die hierbei im Ausdrucke des Gedankens liegt, ist uneigentlich zu nehmen; welches auch die Schrift andeutet, wenn sie sagt (Chând. 7,24,1, S. 218): „Worin, o Heiliger, stehet er? — „Er steht in seiner eigenen Majestät.“

XXXIX. Hingang des Frommen zu Brahman.

1. Charakteristik des Frommen.

In der Fünf-Feuer-Lehre (Kap. XXX) werden von denen, welche fromme Werke üben und dafür auf dem *Pitṛiyâna* zu jenseitiger Belohnung und zu neuem Erdendasein geführt werden, diejenigen unterschieden, „welche solches wissen, und „jene dort, welche im Walde Glaube und Bufse (Bṛih.: Wahr-„heit) üben“; diese steigen auf dem *Devayâna* empor und gehen in das Brahman ein, von wo keine Wiederkehr ist (S. 392). — Offenbar bedeutet in der Meinung der ursprünglichen Autoren der Fünf-Feuer-Lehre der Eingang in das Brahman das höchste Ziel des Menschen. Dieses konnte er nicht mehr bleiben, nachdem man auf Grund von Stellen wie Bṛih. 4,4,6 (S. 461), welche der Stellung nach älter, der Entwicklungsstufe nach jünger zu sein scheinen als die Fünf-Feuer-Lehre, zu der esoterischen Lehre gelangt war, nach welcher das Brahman attributlos *(nirguṇam)*, die empirische Realität mitsamt dem *Saṃsâra* eine Illusion, die individuelle Seele schlechthin identisch mit der höchsten ist. Auf diesem Standpunkte konnte nicht mehr von einem Hingehen der Seele zu Brahman die Rede sein, sondern nur von einem Erkennen ihrer Identität mit demselben, worin, wie wir sahen, die Erlösung besteht. Dieser Erlösung im strengen, esoterischen Sinne des Wortes trat nun als eine niedere Form gegenüber die exoterische, auf dem *Devayâna* durch Hingehen zu Brahman

erreichbare und daher *Kramamukti*, d. h. die „Gang-Erlösung“ oder „Stufen-Erlösung“ (S. 430) genannte Vereinigung mit dem attributhaften *(saguṇam)* Brahman; wie jene esoterische Erlösung die Frucht der *Paravidyâ*, d. h. des *Samyagdarçanam* ist, so bildet die *Kramamukti* den Lohn der *Aparavidyâ*, d. h. der Erkenntnis des *saguṇam brahma*, des Brahman, wie es, mit Attributen behaftet, in der Regel als Gott *(îçvara)* persönifiziert erscheint und dementsprechend für den Frommen der Gegenstand der Verehrung *(upâsanâ)* ist.

„Das Hingehen [zu Brahman],“ sagt Çañkara p. 909,7, „hat einen Zweck nur bei den attributhaften Verehrungen, „wie z. B. in der Thronlehre (Kaush. 1), in welcher das „Emporsteigen zum Throne, die Unterredung mit dem auf „dem Throne sitzenden Brahman, die Erlangung von allerlei „Wohlgerüchen usw. geschildert werden, also allerlei Be„lohnungen, welche eine örtliche Bewegung voraussetzen. „Hier ist ein Hingehen am Platze; nicht aber läfst sich beim „*Samyagdarçanam* ein derartiges Ziel annehmen. Denn für „diejenigen, welche, ihre Einheit mit dem Âtman erkennend, „schon hier ihr Verlangen erreicht und den Samen aller „Plagen ohne Rest verbrannt haben, bleibt aufser dem Ver„brauche der Werkmasse, deren Frucht bereits begonnen hat, „nichts mehr zu erwarten übrig, und somit ist ein Hingehen „zwecklos, ähnlich wie im Leben zwar wohl da, wo es „sich darum handelt, zu einem Dorfe zu gelangen, von einem „von Ort zu Ort führenden Wege die Rede sein kann, nicht „aber [z. B.] da, wo es sich darum handelt, zur Genesung „von einer Krankheit zu gelangen. Somit ist ein Hingehen „zweckentsprechend in den *Saguṇâ Vidyâḥ*, nicht aber in der „*Nirguṇâ Paramâtma-vidyâ*.“ Zwar werde, heifst es weiter, der *Devayâna* nur in einigen *Saguṇâ Vidyâḥ* erwähnt, so in der *Paryañkavidyâ* (Kaush. 1), *Pañcâgnividyâ* (Bṛih. 6,2. Chând. 5,3–10, S. 392), *Upakosalavidyâ* (Chând. 4,10–15, S. 178), *Daharavidyâ* (Chând. 8,1–6, S. 174); in andern wieder nicht, so in der *Madhuvidyâ* (Bṛih. 2,5 oder Chând. 3,1–11), *Çâṇḍilyavidyâ* (Chând. 3,14, S. 163), *Shoḍaçakalavidyâ* (Praçna 6, S. 463), *Vaiçvânaravidyâ* (Chând. 5,11–24, S. 167); „jedoch „gilt der *Devayâna* genannte Weg ohne Unterschied in allen

„*Saguṇâ Vidyâḥ*, wie sie als Frucht die Erlangung von Auf-„schwung[138] haben.“

Blicken wir auf den Zusammenhang unseres Systemes im ganzen, ohne uns beirren zu lassen durch einzelne Widersprüche, so haben wir, wie bekannt, zunächst zwei Wissenschaften von Brahman, die esoterische, philosophische *(paravidyâ)* und die exoterische, theologische *(aparavidyâ)*; und diesen entsprechen zwei Wege zur Erlösung; den einen, auf welchem der Weise, das *Samyagdarçanam* Besitzende, das Ziel erreicht, haben wir kennen gelernt; er beruht in dem Bewufstsein der Identität mit Brahman und der Nichtigkeit aller Vielheit; der andere, exoterische Weg der *Kramamukti* ist für solche, welche zwar nicht dem auf die altvedischen Götter bezüglichen Werkdienste, sondern der Brahmanlehre anhängen, welche jedoch jene Nichtigkeit der Erscheinungswelt nicht zu durchschauen vermögen, und infolgedessen das Brahman nicht als das Selbst in sich, sondern als Gottheit sich gegenüber wissen und dementsprechend durch fromme Meditation verehren. (Unter Verehrung ist im allgemeinen zu verstehen „dasjenige, was eine mit Ehrfurcht verbundene Steigerung des Glaubens bewirkt“; p. 1071,4.10: *upâsanaṃ*

[138] *abhyudaya*, welches also hier (p. 911,3) die Kramamukti auf dem Wege des *Devayâna* bedeutet, während an allen andern Stellen, wo das Wort vorkommt (p. 26,2. 112,5. 203,5. 352,4. 396,7. 754,1. 858,4 7. 1073,11. 1099,1), darunter die vorübergehende Seligkeit des *Pitṛiyâna* teils mit Gewifsheit, teils nach der Wahrscheinlichkeit zu verstehen ist. — Mit ähnlicher Inkonsequenz wird p. 148,5 behauptet, die Frucht der *Saguṇâ Vidyâḥ* sei auf den *Saṃsâra* beschränkt; und ebenso p. 1133,14, das *Aiçvaryam* (Chând. 8,2,1) sei ein *saṃsâragocaram eva phalam*, wie denn p. 815,5 eben dieses *Aiçvaryam* der *Kramamukti* entgegengesetzt wird, von der es, wie wir Kap. XL sehen werden, einen integrierenden Teil bildet. — Dieselbe, auf mangelhafter Durcharbeitung beruhende, Inkonzinnität der ganzen *Kramamukti* des *Devayâna* spricht sich endlich auch darin aus, dafs das exoterische Wissen bald zur *Vidyâ*, bald zur *Avidyâ* gezogen wird. So heifst der exoterisch Wissende bei Beschreibung des *Devayâna* wiederholt „*vidvân*“ (p. 1095,11. 1134,11), während p. 1095,15 von ihm gesagt wird, er habe die *Avidyâ* nicht völlig verbrannt; p. 1133,15: *anivartitatvâd avidyâyâḥ*; p. 804,1: die *Upâdhi*'s, durch welche Brahman zum *saguṇam brahma* wird, seien *avidyâ-pratyupasthâpita*.

nâma sa-mâna-pratyaya-pravâha-karaṇam). Jedoch haben nicht alle Verehrungen des attributhaften Brahman die *Kramamukti* zur Frucht, sondern nach p. 112,5 teils *Kramamukti*, teils *Abhyudaya* (Anm. 138), teils Gedeihen des Opferwerkes; nach p. 815,5 teils *Kramamukti*, teils *Aiçvaryam* (Anm. 138), teils Tilgung von Sünde; nach 4,1,4, p. 1061, führt die Verehrung des Brahman unter einem Symbole *(pratîkam)*, z. B. als Manas, Âkâça, Sonne, Name usw., nicht zur Erkenntnis des Âtman, und nach 4,3,15–16 kommen diese Symbolverehrer nicht in die Brahmanwelt (p. 1135,1), sondern erhalten als Frucht die Chând. 7,2–14 bei jedem Symbole angegebene Belohnung. Mit Ausnahme dieser Symbolverehrer gehen nach Bâdarâyaṇa, dessen Autorität hier ausdrücklich angerufen wird, alle Verehrer des niedern Brahman auf dem *Devayâna* in dasselbe ein (p. 1134,9. 1135,1).

Im übrigen nehmen diese exoterisch wissenden und verehrenden Frommen eine Mittelstellung zwischen den Besitzern des vollkommenen Wissens und den Werktätigen ein; nach p. 1082,11 sind sie noch nicht über das Tätersein hinaus und daher auch weiterhin noch an Werke gebunden; nach p. 1047,10 läfst ihre Verehrung ein Mehr und Minder zu und bedingt dadurch verschiedenartige Frucht; nach p. 1077,8 besteht für sie noch das Gesetz *(vidhânam)*, und als Lohn für seine Erfüllung erwartet sie die Herrlichkeit [der Brahmanwelt] und die Befreiung vom Übel. —

Zu einer schärfer umgrenzten Vorstellung über das Wesen des Verehrers des niedern Brahman läfst sich nach dem vorliegenden Materiale nicht gelangen. Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung des Schicksals, welches seiner nach dem Tode harrt.

2. Der Auszug der Seele des Frommen.

Ganz ebenso wie beim Werktätigen gehen auch beim Frommen, wenn er stirbt, die *Indriya*'s in das *Manas*, das *Manas* in den *Prâṇa*, der *Prâṇa* in die individuelle Seele ein, welche, mit dem feinen Leibe umkleidet, sich in das Herz zurückzieht, dessen Spitze leuchtend wird, um den weitern

Weg zu erhellen. Nun aber scheidet sich der Weg: von den 101 Hauptadern des Leibes dienen 100, um die Seelen der Werktätigen nach allen Seiten des Körpers hinauszuführen und auf den *Pitṛiyâna* gelangen zu lassen; der (exoterisch) Wissende hingegen steigt auf der 101sten Ader (Anm. 130) zum Kopfe empor, von wo er den *Devayâna* antritt. (Das Nähere siehe Kap. XXXI, 2.3.5.)

Diese Kopfader nämlich und die Sonne sind nach Chând. 8,6,2 (S. 174) „wie zwei Dörfer durch eine Landstrafse“ fortwährend durch einen Strahl *(raçmi)* verbunden, auf dem der Wissende emporsteigt (p. 1105,12). Ob es, wenn er stirbt, Tag ist oder Nacht, ist einerlei, da diese Verbindung der Ader mit dem Strahle immerfort, solange wie der Leib, besteht (p. 1106,7). Dafs nämlich der Strahl auch des Nachts vorhanden ist, kann man zur Sommerzeit daran spüren, dafs es auch des Nachts heifs ist; in andern Jahreszeiten ist es weniger merklich, weil die Strahlen zu schwach sind (p. 1106,12). Wäre der Strahl nachts nicht vorhanden, so müfste man entweder annehmen, dafs der Wissende auch ohne Strahl aufsteigen könne, — dann wäre der Strahl überhaupt überflüssig, — oder dafs ein Teil der Wissenden, diejenigen nämlich, welche zur Nachtzeit sterben, gar nicht emporsteige, wodurch die Frucht des Wissens eine eventuelle *(pâkshika)* sein würde; welches beides nicht denkbar ist (p. 1107,1.4). Und auch das läfst sich nicht annehmen, dafs der zur Nachtzeit Verscheidende die Wiederkunft des Tages abwarte, weil bis dahin zuweilen, wegen inzwischen erfolgter Verbrennung, kein der Verbindung mit dem Strahle fähiger Leib mehr vorhanden sein würde (p. 1107,6; woraus hervorzugehen scheint, dafs die Verbrennung der Leiche rasch nach Eintritt des Todes erfolgte; vgl. die Bemerkung S. 380).

Aus denselben Gründen (weil ein Abwarten unmöglich ist, weil die Frucht des Wissens nicht eventuell sein kann, und weil die Zeit des Sterbens unbestimmt ist) mufs man annehmen, dafs der Wissende, auch wenn er während der Zeit, wo die Tage abnehmen, stirbt, das Ziel erreicht; und wenn die Smṛiti (Bhagavadgîtâ 8,23 fg.) lehrt, dafs nur diejenigen, welche bei Tage und in der Jahreshälfte mit zunehmenden Tagen

sterben, nicht zurückkehren, so ist zu bemerken, dafs sich dies nur auf die Anhänger des *Yoga* (S. 20) bezieht, und, weil nur auf die Smṛiti gestützt, in einer auf die Çruti gegründeten Lehre keine Gültigkeit hat (p. 1108,13).

3. Die Stationen des Götterweges.

Der *Devayâna*, welcher den Frommen nach dem Tode zu Brahman führt, hat eine Reihe von Stationen, die in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben werden. So ist Chând. 8,6,5 (S. 174) nur davon die Rede, dafs die Seele aus der Ader durch einen Strahl *(raçmi)* zur Sonne emporsteigt, während hingegen Chând. 5,10,1 (S. 392) ebenso wie schon Chând. 4,15,5 (S. 178) folgende Stationen angegeben werden: 1. die Flamme *(arcis)*, 2. der Tag, 3. die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4. die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5. das Jahr, 6. die Sonne, 7. der Mond, 8. der Blitz, 9. Brahman. — Hiermit stimmt die Parallelstelle Bṛih. 6,2,15 (S. 392) überein, nur dafs unter 5 nicht „das Jahr“, sondern „die Götterwelt“ steht, und 7. „der Mond“ fehlt. — Hingegen finden wir Kaush. 1,3 als Stationen des *Devayâna* ganz andere genannt, nämlich 1. *Agniloka*, 2. *Vâyuloka*, 3. *Varuṇaloka*, 4. *Indraloka*, 5. *Prajâpatiloka*, 6. *Brahmaloka*.

Diesen Widersprüchen gegenüber macht Çankara p. 1110 fg. geltend, dafs es nur einen *Devayâna* gebe, und dafs man folglich die verschiedenen Berichte miteinander verbinden müsse. Wie er sich dabei das Verhältnis vorstellt zwischen dem „Strahl“, der Chând. 8,6,5 Ader und Sonne verbindet, und den Stationen 1–5, die nach Chând. 5,10,1 zur Sonne führen, wird aus seiner Bemerkung p. 1112,7, dafs beides sich nicht ausschliefse, nicht klar; im übrigen identifiziert er „die Flamme“ Chând. 5,10,1 mit *Agniloka* Kaush. 1,3, schiebt *Vâyuloka* Kaush. 1,3 zwischen „Jahr“ und „Sonne“ Chând. 5,10,1 ein, und weiterhin wieder *Devaloka* Bṛih. 6,2,15 zwischen „Jahr“ und *Vâyuloka*, desgleichen endlich *Varuṇaloka*, *Indraloka*, *Prajâpatiloka* aus Kaush. 1,3 zwischen „Blitz“ und „Brahman“ Chând. 5,10 (p. 1115 fg.). Hierdurch erhalten wir folgende

Reihenfolge der Stationen des *Devayâna*: 1. die Flamme = *Agniloka*, 2. der Tag, 3. die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4. die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5. das Jahr, 6. die Götterwelt, 7. *Vâyuloka*, 8. die Sonne, 9. der Mond, 10. der Blitz, 11. *Varuṇaloka*, 12. *Indraloka*, 13. *Prajâpatiloka*, 14. *Brahman*.

Welche Bedeutung haben nun diese Stationen für die emporsteigende Seele? Sind es Wegezeichen, oder Stätten des Geniefsens? Darauf ist zu erwidern: sie sind weder das eine, noch das andere, sondern Führer, welche die Seele zu Brahman geleiten. Denn nachdem die Seele zum Blitze gelangt ist, heifst es (S. 178. 392): „daselbst ist ein Mann (Geist), „der ist nicht wie ein Mensch, der führet sie zu Brahman;" woraus abzunehmen, dafs die vorhergehenden Geister: Flamme usw., menschlicher Art sind (p. 1117,6). Die Seele nämlich ist in diesem Zustande, wo alle ihre Organe zusammengeballt sind, der Leitung bedürftig, etwa wie ein Trunkener oder Sinnverwirrter; diese Leitung übernehmen die Flamme, der Tag usw.; daher man unter ihnen nicht die als Wegezeichen dienenden Naturerscheinungen verstehen darf, denn diese würden unfähig sein zu leiten, sondern die ihnen vorstehenden Gottheiten, auch deswegen, weil Flamme, Tag usw. nicht immer bei der Hand sind, ein Abwarten aber, wie wir sahen (S. 474), nicht möglich ist. Aus demselben Grunde sind auch die genannten Stationen nicht Genufsstätten für die Seele, wie die Bezeichnung *Loka* (Welt, Ort des Geniefsens) anzudeuten scheinen könnte; andern Seelen, die in ihnen wohnen, mögen sie als solche Genufsstätten dienen, die durch sie emporsteigende Seele aber ist der Organe beraubt und damit des Geniefsens nicht fähig (p. 1118). Nachdem dieselbe zum Blitze gelangt ist, wird sie von dem „Mann, der nicht ist wie ein Mensch", weiter geführt bis in das Brahman hinein, durch *Varuṇaloka*, *Indraloka*, *Prajâpatiloka* hindurch, wobei diese irgendwie förderlich sind, sei es, indem sie Hindernisse beseitigen, sei es durch andere Hilfeleistung (p. 1119).

4. Das Brahman als Ziel des Weges.

Nach Beschreibung des *Devayâna* heifst es Bṛih. 6,2 zum Schlusse: „dort in den Brahmanwelten bewohnen sie die „höchsten Fernen; für solche ist keine Wiederkehr." — Welches Brahman ist hier zu verstehen, das unerschaffene, eigentliche, höchste Brahman, oder das erschaffene *(kâryam)*, niedere, attributhafte Brahman (p. 1119,10)?

Hierauf antwortet *Bâdari*, dafs das höchste Brahman nicht gemeint sein kann, weil zu ihm ein Hingehen unmöglich ist, da es allgegenwärtig und die innere Seele des Gehenden ist (p. 1120,1), weil der Plural „die Brahmanwelten" eine Vielheit anzeigt, die dem höchsten Brahman nicht zukommt, und weil der Ausdruck „Welt" *(loka)* eine Genufsstätte, in die man eingeht, und somit etwas Wandelbares bedeutet (p. 1120,7). Brahman aber wird diese Stätte benannt wegen ihrer nahen Verwandtschaft zu Brahman; „denn das höchste Brahman „wird, durch Verbindung mit reinen Bestimmungen *(viçuddha-„upâdhi-sambandhât)*, wenn man es, zum Zwecke der Ver-„ehrung als behaftet mit gewissen Qualitäten des Erschaffenen, „wie «Manas ist sein Stoff» (Chând. 3,14,2, S. 164) usw. dar-„stellt, zum niedern Brahman" (p. 1121,2). Wie alles Erschaffene, geht die Welt des niedern Brahman zuletzt zugrunde, aber bis dahin ist ihren Bewohnern das *Samyagdarçanam* zuteil geworden, und somit gehen sie sodann, mitsamt *Hiraṇyagarbha*, dem Vorsteher der Brahmanwelt, in das höchste, ganz reine *(pariçuddha)* Brahman, „jene höchste Stätte des *Vishṇu*" (Kâṭh. 3,9) ein; dieses ist die *Kramamukti*, von der die Smṛiti sagt:

„Nachdem der Welt Auflösung ist gekommen,
„Und Gottes auch, dann gehen, im Verein
„Mit ihm, das Selbst erlangend, alle Frommen
„In jenes höchste der Gefilde ein."

Dieser Auffassung des *Bâdari* wird im folgenden (4,3, 12–14) die des *Jaimini* entgegengestellt, welcher nicht das niedere, sondern das höhere Brahman verstanden wissen will, woraus zu folgen scheint, dafs derselbe bei der Auffassung der Fünf-Feuer-Lehre stehen blieb und somit die ganze eso-

terische Metaphysik des Vedânta nicht anerkannte. „Manche“ schlossen sich nach p. 1124,9 dieser Ansicht des *Jaimini* an, unter ihnen wohl auch der Diaskeuast der Brahmasûtra's (S. 25), da er sonst nicht wohl bei einer prinzipiell so wichtigen Frage dem *Jaimini* das letzte Wort gelassen haben würde. Diese Abweichung eines Teiles der Vedântaschule gibt dem Çañkara Veranlassung zu dem schönen Exkurse p. 1124–1134, den wir S. 117–124 im Zusammenhange übersetzt haben, und in welchem sich deutlicher als irgendwo die esoterische Metaphysik des Vedânta ausgesprochen findet.

XL. Himmlische Herrlichkeit und schliefsliche Erlösung der Frommen.

Nach 4,4,8—22.

---

1. Die Herrlichkeit *(aiçvaryam)*.

Der Zustand der auf dem Götterwege zu Brahman Eingegangenen wird bezeichnet durch das von *içvara* (Herr, Gott) abgeleitete Wort *aiçvaryam*, d. h. das Herr-sein oder Gott-sein. Als eine Beschreibung dieses Zustandes gilt unter anderm die Stelle Chând. 8,2 (S. 173), wo geschildert wird, wie der zur Freiheit *(kâmacâra)* Gelangte die Erfüllung aller Wünsche geniefst. Mag derselbe begehren nach dem Verkehre mit den Abgeschiedenen, mit Vätern, Müttern, Brüdern, Schwestern, Freunden, mag sein Sinn nach Wohlgerüchen und Kränzen, nach Speise und Trank, nach Gesang und Musik oder nach Weibern verlangen, — „welches Ziel er immer begehren, was er immer wünschen mag, das erstehet ihm auf „seinen Wunsch und wird ihm zuteil; des ist er fröhlich."

Wenn man fragt, ob hierbei zur Erfüllung des Wunsches der blofse Wunsch genügt, oder ob es aufser ihm noch besonderer Mittel bedarf, so ist zu bemerken, dafs die Schrift nur den Wunsch und sonst keine Mittel der Erfüllung erwähnt (p. 1144,10); sind solche gleichwohl dabei mitwirkend, so doch jedenfalls ohne dafs irgend eine Mühe dabei obwaltet, und ohne dafs der Wunsch dadurch vereitelt werden könnte; auch ist, im Gegensatze zu den irdischen Wünschen, die Erfüllung hier nicht vorübergehend, sondern solange beharrend,

wie der Zweck (die Befriedigung des Wünschenden) es erheischt (p. 1144,14). Hierauf, dafs die Wünsche der Erlösten nicht vergeblich sind, beruht auch ihre Freiheit, da niemand, wenn er es vermeiden kann, unter einem andern Oberherrn stehen mag (p. 1145,3).

2. Existenzform der zur Herrlichkeit Eingegangenen.

Das Wunschvermögen der Herrlichen setzt voraus, dafs sie auch das *Manas* als das Organ des Wünschens besitzen. Ob sie aufserdem mit Leib und Sinnen ausgestattet sind, ist zweifelhaft. *Bâdari* bestreitet es, weil es sonst nicht ausschliefsend heifsen dürfte: „mit dem *Manas* schaut er jene Wünsche und freut sich in der Brahmanwelt;“ *Jaimini* hingegen behauptet es, indem er sich auf die Stelle beruft: „er ist einfach, er ist dreifach“ usw. (Chând. 7,26,2): die Verdreifachung setzt ein körperliches Dasein voraus; und wenn auch die angeführte Stelle der *Bhûmavidyâ*, also einer *nirguṇâ vidyâ* entnommen ist, so gehört doch das *aiçvaryam*, auf welches sie sich bezieht, zu der Frucht der *saguṇâ vidyâḥ* (p. 1146,5). *Bâdarâyaṇa* endlich nimmt an, weil die Schrift beides lehrt, dafs der Herrliche nach Belieben in körperlicher oder körperloser Weise bestehen kann (p. 1146,10); im letztern Falle ist der Genufs der Wünsche so wie im Traume, im erstern so wie im Wachen zu denken (p. 1146,15. 1147,4). — Aber wie soll man sich die Existenz in drei und mehr Leibern zugleich vorstellen? Sind sie sämtlich als beseelt, oder vielmehr, da die Seele sich doch nicht vervielfachen kann, bis auf einen als seelenlos, wie Automaten (Holzmaschinen, *dâruyantram*) zu denken? Darauf ist zu antworten: wie ein Licht sich in mehrere Lichter zerteilen kann, so kann der zur Herrlichkeit Eingegangene in den verschiedenen Körpern zugleich sein, da ohne dieses die Bewegung derselben nicht möglich sein würde; sein Âtman regiert dieselben, indem er mittels einer Teilung der *Upâdhi*'s in sie eingeht; wie ja auch die Lehrbücher des *Yoga* eine solche Verbindung des *Yogin* mit mehreren Leibern lehren (p. 1148,10; vgl. S. 72). — Man darf hier nicht mit den Stellen kommen, welche die zweitlose

Einheit des Âtman lehren (S. 469), denn die hier geschilderte Herrlichkeit ist nur die herangereifte Frucht der attributhaften Wissenschaften (p. 1149,13).

3. Schranken der Herrschaft.

Die Herrschaft der Frommen im Jenseits erstreckt sich unbeschränkt auf alles, mit Ausnahme der Weltregierung. Sie besitzen also die mit dem *aiçvaryam* verbundenen Vollkommenheiten[139], und nur die Regierung der Welt, d. h. ihre Schöpfung, Lenkung und Vernichtung, bleibt dem ewig vollkommenen *Îçvara* vorbehalten, weil er einmal dazu bestimmt ist, und weil das *aiçvaryam* der andern nicht von Ewigkeit her, sondern in der Zeit beginnend ist. Auch könnten sonst Mifshelligkeiten entstehen, indem z. B. der eine das Fortbestehen der Welt, der andere ihren Untergang wünschen könnte; wie denn überhaupt dem höchsten *Îçvara* insofern eine Herrschaft über die andern zusteht, als er ihre Wünsche in Einklang zu setzen hat (p. 1151,1). Ihre Freiheit *(svârâjyam)* „beruht" auf der des höchsten *Îçvara*; zu ihm, der in diesem Sinne „der Herr der Wünsche" *(manasaspati)* genannt wird (Taitt. 1,6,2), geht der Fromme ein, so dafs seine Herrlichkeit durch die des höchsten *Îçvara* bedingt ist (p. 1151,14).

Wenn es Rigv. 10,90,3 (vgl. S. 181) heifst:

„So grofs die Majestät ist der Natur,
„So ist doch gröfser noch der Geist erhoben,
„Ein Fufs von ihm sind alle Wesen nur,
„Drei Füfse sind Unsterblichkeit da droben,"

so ist hier von zwei Formen des höchsten Gottes die Rede, einer wandelbaren, nur dem Bereiche des Veränderlichen angehörenden *(vikâra-mâtra-gocara)* und einer unwandelbaren, zu der alle Wandlungen zurückkehren *(vikâra-âvartin)*, und von der es heifst (Kâṭh. 5,15): „ihm dem Glänzenden

---

[139] Als Beispiel derselben wird von Çaṅkara p. 1150,8, wie auch p. 194,11. 284,1. 314,7 *aṇiman* genannt. Nach Gauḍapâda zur Sâṅkhya-kârikâ v. 23 sind es folgende acht: 1. *aṇiman*, 2. [*gariman* und] *laghiman*, 3. *mahiman*, 4. *prâpti*, 5. *prâkâmyam*, 6. *vaçitvam*, 7. *îçitvam*, 8. *yatra-kâma-avasâyitvam*; die Erklärung dieser Ausdrucke siehe S. 40.

„glänzt alles nach, von seinem Glanze erglänzt diese ganze „Welt.“ Von diesen beiden Daseinsformen, der wandellosen und wandelbaren (*avikṛitam* und *kâryam brahma*, p. 1119,11), welche für Çañkara mit der attributlosen und attributhaften Vorstellungsform zusammenfallen[140], erreichen die Frommen, weil sie sich nur auf das attributhafte Brahman stützen, nur die letztere (p. 1152,6), weil nur bis zu dieser ihre Einsicht (*kratu*) reicht. Und wie sie nicht das höhere, attributlose, sondern nur das niedere, attributhafte Brahman erreicht haben, so ist auch innerhalb des letztern ihre Herrschaft nicht schrankenlos, sondern beschränkt (p. 1152,8), und nur in bezug auf den Genufs kommt ihre Herrlichkeit der des höchsten *Îçvara* gleich (p. 1153,2).

4. Schliefsliche Erlösung der Frommen.

Aber wenn dem so ist, wenn die Herrlichkeit der Frommen nicht-unübertrefflich (*sa-atiçaya*) ist, mufs sie nicht dann auch endlich sein, so dafs ihre Inhaber zuletzt zum Erdendasein zurückkehren? — Darauf antwortet „der heilige Bâdarâyaṇa“ im letzten Sûtram des Werkes: „*Keine Wiederkehr nach der Schrift, keine Wiederkehr nach der Schrift.*“ Das heifst: „Diejenigen, welche durch Ader und Strahl über die „Stationen der Flamme usw. auf dem Götterpfade in die von „der Schrift geschilderte Brahmanwelt gelangen, woselbst „die Seen *Ara-* und *-ṇyam* sind, in der Brahmanwelt, im „dritten Himmel von hier, wo das Gewässer *Airammadîyam* „ist und der Feigenbaum *Somasavana*, und die Brahmanburg „*Aparâjitâ*, und der goldene Palast *Prabhuvimitam* (Chând. „8,5,3), wie es von vielen Liedern und Erklärungen geschil„dert wird (vgl. Kaush. 1,3–5), — die dorthin gelangt sind, „die kehren nicht, wie die in der Mondwelt, nach Ablauf des „Genusses zurück: «Unsterblichkeit erlangt wer auf ihr auf„steigt» (Chând. 8,6,6), — «für sie ist keine Wiederkehr» „(Bṛih. 6,2,15), — «die auf ihm eingehen, kehren zu diesem

[140] Über diese Vermengung von Erscheinungsformen und Vorstellungsformen des Brahman vgl. S. 222.

„irdischen Strudel nicht zurück» (Chând. 4,15,6), — «er geht „zur Brahmanwelt und kehrt nicht wieder» (Chând. 8,15,1), — „wie die Schrift sagt. Sondern vielmehr, wenn auch die „Herrlichkeit zu Ende geht, so kehren sie doch nicht zurück, „sondern gehen, wie gezeigt (S. 477), wenn das umgewandelte „[Brahman] aufhört, mitsamt seinem Vorsteher in das höchste „ein. Nämlich, nachdem die Finsternis [ihres Nichtwissens] „durch das *Samyagdarçanam* verscheucht worden ist, so tut „sich ihnen als höchstes Ziel das ewige, vollendete *Nirvâṇam* „auf (vgl. ad Bṛih. 548,12 *sarva-utsâdo nâma-mâtra-avaçeshaḥ* „*pradîpa-nirvâṇa-vat*); zu diesem nehmen sie ihre Zuflucht, und „darum ist auch für solche, welche sich unter den Schutz des „attributhaften Brahman stellen, gewifslich keine Wiederkehr."

KONKORDANZ.

Links die Seitenzahlen Çaṅkara's, rechts die unseres Werkes, A Anmerkung; * übersetzt.

* 5,1-12,1 = 55
12,1-14,5 = 56
* 14,5-16,1 = 56 A
* 16,1-4 = 57
16,4-17,1 = 58
* 17,2-18,4 = 58 A
* 18,4-20,5 = 59 A
* 20,5-8 = 58 A
* 20,8-21,7 = 58 A
* 21,7-22,3 = 60
24 = 82
25-28 = 87
28,3 = 83-86
* 32,4-36,1 = 135
* 38,2-5 = 132
40-45 = 102
47-48 = 100
61-64 = 434
* 64,7 fg = 433
66-71 = 441
69-71 = 90
* 71,9-72,9 = 435
74-77 = 439
76,2-77,8 = 87
* 78,6-79,5 = 137
* 84,5-88,1 = 453 fg.
* 90,2-3 = 133
90-110 = 147 fg
* 107,12 fg. = 364
111-114 = 129 A
* 111,2-3 = 109
* 112,2-8 = 111
114-129 = 148 fg.
129-134 = 151 fg.
* 133,7-12 = 110
134-138 = 156 fg.
138-142 = 158
142-154 = 180 fg.
* 148,2-6 = 112
154-166 = 191 fg.
166-177 = 164 fg.
177-179 = 162
179-185 = 183
186-194 = 176 fg
194-199 = 160
200-209 = 141 fg.
209-223 = 167 fg

224-233 = 215 fg.
233-242 = 216 fg
242-244 = 144
244-248 = 213 fg.
249-260 = 170 fg.
260-271 = 197 fg.
271-275 = 140
275-279 = 166
280,1-286,6 = 71-73
* 286,7-287,2 = 73
288-289,9 = 75
* 289,10-297,7 = 76-80
297,9-298,3 = 75
* 301,6 = 100 A
* 303,1-304,2 = 74. 246
* 307,3-8 = 69 A
* 309,11-310,8 = 69
* 313,8-314,8 = 39-40
315,6-323,2 = 63-68
323-326 = 159
326-328 = 202
328-330 = 157
330-333 = 302 fg.
334-354 = 399 fg.
* 342,2-10 = 246
370-377 = 139
378-385 = 195 fg.
385-396 = 185
396-403 = 240 fg
* 403,6-9 = 98
418-434 = 270 fg., 295 fg
* 435,11-436,5 = 96
436,5-437,10 = 97
* 437,11-438,1 = 98
438-439 = 98
443-456 = 288 fg.
* 443,12 = 281
* 448,6-12 = 57 A
456-470 = 276 fg.
471-475 = 274. 302 fg.
* 473,13-14 = 114
475-479 = 242 fg
479-486 = 272. 298
* 481,13-482,5 = 99
486-487 = 244 fg.
487-488 = 272. 299

488-491 = 239 fg.
* 490,11-491,2 = 114
491-495 = 273. 301
* 500,3-502,5 = 134
507 = 255
* 536,7-9 = 256 A
557-558 = 249
* 566-579 = 261 fg.
586-591 = 330
* 595,8-11 = 99
605-625 = 250 fg.
* 619,8-621,3 = 137
625-636 = 254
* 627,4-628,10 = 133
636-638 = 255 fg.
638-641 = 255. 354
641-647 = 316 fg
647-649 = 318 fg
650-668 = 331 fg. 357
668-672 = 340 fg.
* 673-676 = 342 fg
676-680 = 345 fg
680-684 = 346 fg.
* 682,3-7 = 91
* 683,3-684,1 = 348
684-695 = 320 fg
701-708 = 354
708-715 = 356 fg
716-724 = 360 fg.
725-728 = 361 fg. 70
729-732 = 363 fg.
732-738 = 259 fg.
739-749 = 399 fg 408
743 = 260
749-751 = 416
751-762 = 417
* 760-762 = 421 fg
762-769 = 419 fg
768-769 = 258
769-777 = 425 fg.
772-774 = 257
778-802 = 364 fg
* 786,7-787,5 = 91
* 787,9 fg = 351
803-838 = 231 fg.
* 803,3-804,5 = 110
* 806,9-11 = 110 A

* 815,5-7 = 112 A
838-842 = 407
* 843,4-844,5 = 100
866-868 = 118 fg.
* 867,12-868,8 = 111
* 909,7 fg. = 471
913-917 = 464
* 917,5 fg = 452 A
922-924 = 153 fg.
* 953 = 26 A
* 954-957 = 310 fg
973-988 = 437 fg.
984 = 406
1006-1019 = 443 fg.
* 1007,1-5 = 88 A
* 1008,5-9 = 88
* 1009,4 = 88
1010-1021 = 86
1017-1024 = 444
1021-1024 = 89
1034-1041 = 155
1042-1045 = 89
1042-1048 = 445
* 1047,7-1048,1 = 113 A
1049-1075 = 446 fg
* 1064,5-8 = 101
1075-1078 = 455 fg.
1078-1079 = 457
1080-1081 = 459
1081-1085 = 444 A
1085-1086 = 460
1087-1093 = 396 fg.
1093-1098 = 399 fg. 405
1098-1103 = 461 fg.
1103-1105 = 409
1105-1109 = 474
1110-1119 = 475 fg.
1119-1124 = 477
* 1121,1-4 = 111
* 1124,10-1134,3 = 117 fg.
1134-1136 = 473
1137-1139 = 466
1140 = 469
1141-1143 = 467 fg.
1143-1153 = 479 fg.
* 1153-1155 = 482.

ANHANG

I. Kurze Übersicht der Vedântalehre.

II. Index sämtlicher Zitate in Çankara's Kommentar zu den Brahmasûtra's.

III. Verzeichnis der Eigennamen in Çankara's Kominentar.

IV. Termini des Vedânta und Ähnliches.

V. Konkordanz der Zitate aus Çankara's Kommentar zu den Prahinasûtra's.

I.

Kurze Übersicht der Vedântalehre.

---

1. Einleitung.

§ 1. Der Grundgedanke des Vedânta, wie er sich am kürzesten in den vedischen Worten: *tat tvam asi*, „das bist du" (Chând. 6,8,7), und *aham brahma asmi*, „ich bin Brahman" (Bṛih. 1,4,10), ausspricht, ist **die Identität des Brahman und der Seele,** welche besagt, dafs das *Brahman*, d. h. das ewige Prinzip alles Seins, die Kraft, welche alle Welten schafft, erhält und wieder in sich zurückzieht, identisch ist mit dem *Âtman*, dem Selbste oder der Seele, d. h. demjenigen an uns, was wir bei richtiger Erkenntnis als unser eigentliches Selbst, als unser inneres und wahres Wesen erkennen. Diese Seele eines jeden unter uns ist nicht ein Teil, ein Ausflufs des Brahman, sondern voll und ganz das ewige, unteilbare Brahman selbst. Grundgedanke des Vedânta

§ 2. Dieser Satz widerspricht der Erfahrung *(vyavahâra)*, welche nicht jene Einheit, sondern eine Vielheit *(nânâtvam)*, eine Ausbreitung *(prapañca)* von Namen und Gestalten (*nâma-rûpe*, d. h. Eindrücken des Ohres und des Auges, Sinneseindrücken) und als einen Teil derselben unser Selbst in Gestalt unseres entstandenen und vergänglichen Leibes aufweist. Widerspruch der Erfahrung.

§ 3. Ebenso aber widerspricht das Grunddogma des Vedânta dem Kanon des vedischen Ritualgesetzes, welcher zwar Widerspruch des Werkgesetzes

ein Fortbestehen *(vyatireka)* des Selbstes über den Leib hinaus lehrt, aber eine Vielheit individueller, von Brahman verschiedener Seelen annimmt, die, in unaufhörlicher Wanderung *(saṃsâra)* begriffen, nach dem Tode des Leibes immer wieder in einen neuen Leib eingehen, wobei die Werke *(karman)* des jedesmaligen Lebens das nächstfolgende Leben und seine Beschaffenheit mit Notwendigkeit bedingen.

Nichtwissen und Wissen.

§ 4. Beide, die Erfahrung, wie sie das Resultat der weltlichen Erkenntnismittel *(pramâṇam)* — Wahrnehmung *(pratyaksham)*, Folgerung *(anumânam)* usw. — ist, und der vedische Gesetzeskanon mit seinen Geboten und Verboten, Verheifsungen und Drohungen, beruhen auf einer falschen Erkenntnis *(mithyâ-jñânam)*, einer angebornen Täuschung *(bhrânti)*, welche *Avidyâ*, das Nichtwissen, heifst, und deren Aussagen, vergleichbar den Bildern des Traumes, nur solange wahr sind, bis das Erwachen eintritt. Näher besteht diese angeborne *Avidyâ* darin, dafs der *Âtman*, die Seele, das Selbst, nicht imstande ist, sich zu unterscheiden von den *Upâdhi*'s oder Bestimmungen (d. h. von dem Leibe, den psychischen Organen und den Werken), mit denen die Seele umkleidet ist, und von welchen nur ein Teil, der Leib, im Tode zunichte wird, während die übrigen die Seele auf ihrer Wanderung begleiten. — Dieser *Avidyâ* steht gegenüber die *Vidyâ*, das Wissen, auch die universelle Erkenntnis *(samyagdarçanam)* genannt, vermöge deren der *Âtman* sich von den *Upâdhi*'s unterscheidet und dieselben als auf der *Avidyâ* beruhend, als ein Blendwerk *(mâyâ)* oder einen Wahn *(abhimâna)*, sich selbst aber als identisch mit dem einen, zweitlosen, alles in sich begreifenden *Brahman* erkennt.

Quelle des Wissens

§ 5. Das *Samyagdarçanam*, die universelle (von allen Seiten in einen Punkt auslaufende) Erkenntnis kann weder durch die weltlichen Erkenntnismittel *(pratyaksham, anumânam* usw.) hervorgebracht, noch von dem vedischen Gesetzeskanon als Pflicht geboten werden, weil beide in der *Avidyâ* wurzeln und über diese nicht hinausführen. Die einzige Quelle der *Vidyâ* ist vielmehr die Offenbarung, die *Çruti* (was wir, nicht

ganz passend, „die Schrift" zu übersetzen pflegen), d. h. der Veda, und zwar der neben dem **Werkteile** *(karma-kâṇḍa)* bestehende **Erkenntnisteil** *(jñâna-kâṇḍa)* desselben, welcher einzelne, durch *Mantra's* und *Brâhmaṇa's* zerstreute, Abschnitte, namentlich aber die Schlufskapitel der letztern, den unter dem Namen *Upanishad's* bekannten *Vedânta* (Veda-Ende) befafst. — Der ganze Veda ohne Unterschied von Werkteil und Erkenntnisteil, also die Gesamtheit der *Mantra's* (Hymnen und Sprüche) und *Brâhmaṇa's* (theologische Erklärungen) nebst den *Upanishad's*, ist göttlichen Ursprungs, wird von Brahman „ausgehaucht" und von den menschlichen Verfassern *(rishi's)* desselben nur „geschaut". Die Welt mitsamt den Göttern vergeht, der Veda aber ist ewig; er überdauert den Weltuntergang und besteht im Geiste des Brahman fort; entsprechend den Worten des Veda, welche die ewigen Urbilder der Dinge enthalten, werden zu Anfang jeder Weltperiode die Götter, Menschen, Tiere usw. von Brahman geschaffen, worauf denselben der Veda durch Exspiration offenbart wird, der **Werkteil** als ein Kanon des auf Glück *(abhyudaya)* abzweckenden Handelns, der **Erkenntnisteil** als Quelle des *Samyagdarçanam*, dessen einzige Frucht Seligkeit *(niḥçreyasam)* d. h. die Erlösung ist. — Nicht erreichbar ist die universelle Erkenntnis durch die Reflexion *(tarka)*, und ebenso wenig durch die Tradition oder *Smṛiti* (die vedischen Sûtra's, Kapila, Manu, das Mahâbhâratam u. a. befassend); beide, Reflexion und Smṛiti, können nur in sekundärem Sinne als Quelle der Wahrheit gelten, sofern sie, auf den Veda gerichtet, bemüht sind, seine Offenbarung aufzuhellen und zu ergänzen.

2. Theologie.

§ 6. Das Ziel des Menschen *(purusha-artha)* ist die Erlösung *(moksha)*, d. h. das Aufhören der Seelenwanderung *(saṃsâra)*; die Erlösung der Seele von der Umwanderung aber wird dadurch vollbracht, dafs man sein eigenes Selbst *(âtman)* als identisch erkennt mit dem höchsten Selbste *(parama-âtman)*, d. h. dem *Brahman*. Der ganze Inhalt der *Vidyâ* ist somit Erkenntnis des *Âtman* oder *Brahman* (beides sind Wechsel- Höhere und niedere Wissenschaft

begriffe). — Es gibt aber zwei Wissenschaften von Brahman: die höhere Wissenschaft *(parâ vidyâ)*, deren Ziel das *Samyagdarçanam*, und deren einzige und einartige Frucht die Erlösung ist, und die niedere Wissenschaft *(aparâ vidyâ)*, die nicht auf die Erkenntnis, sondern auf die Verehrung *(upâsanâ)* des Brahman abzielt, und die als Frucht, je nach den Graden dieser Verehrung, teils Gedeihen der Werke *(karma-samriddhi)*, teils Glück (*abhyudaya*, himmlisches, vielleicht auch solches in der folgenden Geburt), teils endlich *Kramamukti*, d. h. Stufenerlösung bringt. — Der Gegenstand der höhern Wissenschaft ist das höhere Brahman *(param brahma)*, der der niedern das niedere Brahman *(aparam brahma)*.

Höheres und niederes Brahman.

§ 7. Die Schrift nämlich unterscheidet zwei Formen *(rûpe)* des Brahman: das höhere, attributlose *(param, nirgunam)* und das niedere, attributhafte *(aparam, sagunam)* Brahman. In ersterem Sinne lehrt sie, dafs das Brahman ohne alle Attribute *(guna)*, Unterschiede *(viçesha)*, Gestalten *(âkâra)* und Bestimmungen *(upâdhi)* ist, — in letzterem legt sie dem Brahman, zum Zwecke der Verehrung, mancherlei Attribute, Unterschiede, Gestalten und Bestimmungen bei.

Unterschied derselben.

§ 8. Ein und derselbe Gegenstand kann nicht attributhaft und attributlos, gestaltet und gestaltlos sein; an sich *(svatas)* ist daher das *Brahman* ohne alle Attribute, Gestalten, Unterschiede und Bestimmungen, und dieses höhere Brahman wird zum niedern dadurch, dafs ihm das Nichtwissen *(avidyâ)*, zum Zwecke der Verehrung, die Bestimmungen oder *Upâdhi*'s beilegt. Das Behaftetsein des Brahman mit den *Upâdhi*'s ist nur eine Täuschung *(bhrama)*, so wie es eine Täuschung ist, einen Kristall für in sich rot zu halten, weil er mit roter Farbe bestrichen ist. Wie die Klarheit des Kristalls nicht durch die rote Farbe, so wird das Wesen Brahman's nicht durch die Bestimmungen verändert, welche ihm das Nichtwissen beilegt.

Unerkennbarkeit des höhern Brahman.

§ 9. Das höhere Brahman ist seinem Wesen nach attributlos *(nirgunam)*, gestaltlos *(nirâkâram)*, unterschiedlos *(nir-*

viçesham) und bestimmungslos *(nirupâdhikam)*. Es ist „nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang" usw. (Bṛih. 3,8,8); „nicht hörbar, nicht fühlbar, nicht gestaltet, unvergänglich" (Kâṭh. 3,15); es ist „nicht so und nicht so" (*neti, neti*, Bṛih. 2,3,6); d. h. keine Gestalt und keine Vorstellung entspricht seinem Wesen. Demnach ist es „verschieden von dem, was wir kennen und von dem, was wir nicht kennen" (Kena 1,3); „die Worte und Gedanken kehren vor ihm um, ohne es zu finden" (Taitt. 2,4); und der weise *Bâhva* beantwortete die Frage nach seinem Wesen durch Schweigen (S. 227).

§ 10. Das einzige, was sich von dem attributlosen Brahman aussagen läfst, ist, dafs es nicht nicht-ist. Insofern ist es das Seiende *(sat)*; fafst man aber diesen Begriff in empirischem Sinne, so ist Brahman vielmehr das Nichtseiende. — Weiter bestimmt die Schrift das Wesen des Brahman dahin, dafs, wie der Salzklumpen durch und durch salzigen Geschmacks, so das Brahman durch und durch Geistigkeit (Intelligenz, *caitanyam*) ist. Hiermit sind nicht zwei Merkmale (eine Vielheit) an Brahman gesetzt, weil beides identisch ist, sofern das Wesen des Seins in der Geistigkeit, das der Geistigkeit in dem Sein besteht. Die Wonne, *ânanda* [welche der spätere Vedânta als drittes Prädikat in dem Namen *Saccid-ânanda* dem Brahman beilegt], wird gelegentlich als eine Bestimmung des attributlosen Brahman anerkannt, bleibt aber bei Besprechung seines Wesens unerwähnt, vielleicht, weil auch sie als eine blofs negative Eigenschaft, als die Schmerzlosigkeit betrachtet wird, welche dem Brahman allein zukommt, denn „was von ihm verschieden, das ist leidvoll" *(ato 'nyad ârtam)* wie die Schrift (Bṛih. 3,4,2) sagt.

Wesen des hohern Brahman.

§ 11. Die Unerkennbarkeit des attributlosen Brahman beruht darauf, dafs es das innere Selbst *(antar-âtman)* in allem ist; als solches ist es einerseits das Gewisseste von allem und kann von niemandem geleugnet werden, anderseits aber unerkennbar, weil es bei allem Erkennen als Subjekt *(sâkshin)* fungiert, somit niemals Objekt werden kann. — Doch wird

Innewerdung desselben als der Seele.

es vom Weisen im Zustande des *Saṃrâdhanam* (der Vollbefriedigung), welcher in einem Zurückziehen der Organe von allem Äufserlichen und in einer Konzentration auf die eigene Innerlichkeit besteht, geschaut. In dem Bewufstsein, dieses attributlose Brahman zu sein, und der dasselbe begleitenden Überzeugung von der Nichtigkeit aller Vielheit der Namen und Gestalten beruht die Erlösung.

Das niedere Brahman.

§ 12. Das höhere Brahman wird dadurch, dafs man es mit reinen (*viçuddha*) oder vollkommenen (*niratiçaya*) Bestimmungen verbindet, zum niedern Brahman (*aparam brahma*). Ein solches ist überall da zu erkennen, wo die Schrift dem Brahman irgend welche Bestimmungen, Attribute, Gestalten oder Unterschiede beilegt. Es geschieht dies zum Zwecke nicht der Erkenntnis, sondern der Verehrung (*upâsanâ*), und die Frucht dieser Verehrung ist, so wie die der Werke, mit denen sie in eine Kategorie zu stellen ist, nicht Erlösung (*moksha, niḥçreyasam*), sondern Glück (*abhyudaya*), vorwiegend, wie es scheint, himmlisches, jedoch auf den *Saṃsâra* beschränktes (p. 148,5), wiewohl die durch die Verehrung des niedern Brahman nach dem Tode auf dem Wege des Götterweges (*devayâna*) erreichte himmlische Herrlichkeit (*aiçvaryam*) vermittelst der *Kramamukti* oder Stufenerlösung zur universellen Erkenntnis und somit völligen Erlösung überleitet. Zunächst aber ist dies nicht der Fall, weil die Verehrer des niedern Brahman das Nichtwissen noch nicht völlig verbrannt haben. Dasjenige nämlich, was dem höhern Brahman die Bestimmungen beilegt und es dadurch zum niedern Brahman macht, ist das Nichtwissen. Die Natur des Brahman wird von diesen Bestimmungen so wenig verändert, wie (nach dem schon erwähnten Bilde) die Klarheit des Kristalls durch die Farbe, mit der er bestrichen ist; wie die Sonne durch die im Wasser sich bewegenden Sonnenbilder, wie der Raum durch die in ihm verbrennenden oder sich bewegenden Körper. — Die reich entwickelten Vorstellungen über das niedere Brahman kann man in drei Gruppen teilen, je nachdem sie Brahman pantheistisch als Weltseele, oder psychologisch als Prinzip der Einzelseele, oder theistisch als persönlichen Gott auffassen.

§ 13. Die wichtigsten Stellen der ersten Gruppe sind Chând. 3,14, wonach Brahman „allwirkend, allwünschend, allriechend, allschmeckend [das Prinzip alles Handelns und sinnlichen Wahrnehmens], das All umfassend, schweigend, unbekümmert“ heifst (S. 164); und Muṇḍ. 2,1,1, wonach Mond und Sonne seine Augen, die Himmelsgegenden die Ohren, der Wind sein Hauch usw. sind (S. 142). Ferner gehört hierher Brahman als die Quelle alles Lichtes (S. 140); als das Licht jenseits des Himmels und im Herzen (S. 182); als der Äther, aus dem die Wesen hervorgehen (S. 156), der die Namen und Gestalten auseinanderdehnt (S. 157); als das Leben, aus dem die Wesen entspringen (S. 158), in dem die ganze Welt zitternd geht (S. 159); als der innere Lenker (S. 160); als das Prinzip der Weltordnung: die Brücke, welche diese Welten auseinanderhält, dafs sie nicht verfliefsen (S. 174), durch welche Sonne und Mond, Himmel und Erde, Minuten, Stunden, Jahre und Tage auseinandergehalten stehen (S. 143); endlich als der Weltvernichter, der alles Erschaffene in sich herabschlingt (S. 162). Das niedere Brahman als Weltseele.

§ 14. Mit der räumlichen Gröfse, die sich in diesen Vorstellungen ausspricht, wird häufig in Kontrast gesetzt die Kleinheit, die dem Brahman als psychischem Prinzipe zukommt; als solches wohnt es in der Burg des Leibes (S. 214), in dem Lotos des Herzens (S. 171), als Zwerg (S. 51), eine Spanne grofs (S. 168), zollhoch (S. 166), kleiner als ein Hirsekorn (S. 164), einer Ahle Spitze grofs (S. 335), als Lebensprinzip (S. 191. 196), als Zuschauer (S. 184); auch als der Mann im Auge (S. 152. 178) usw. Das niedere Brahman als Einzelseele.

§ 15. Diese attributhaften Vorstellungen des Brahman gipfeln in der Auffassung desselben als *Îçvara*, d. h. als persönlichen Gottes. In den Upanishad's findet sich diese Anschauung verhältnismäfsig selten und weniger entwickelt (z. B. Îçâ 1; Bṛih. 4,4,22, S. 210; Kaush. 3,8; Kâṭh. 4,12); im Systeme des Vedânta hingegen spielt sie eine wichtige Rolle: der *Îçvara* ist es, durch dessen Bewilligung der Saṃsâra, und durch dessen Gnade *(prasâda, anugraha)* die erlösende Erkennt- Das niedere Brahman als persönlicher Gott.

nis bedingt wird: er verhängt über die Seele sowohl ihr Wirken, als auch ihr Leiden, indem er die Werke des vormaligen Lebens dabei berücksichtigt und aus ihnen das Schicksal des neuen Lebens ebenso hervorgehen läfst, wie der Regen aus dem Samen und seiner Beschaffenheit gemäfs die Pflanze. Ausdrücklich aber wird die Personifikation des Brahman als *Içvara*, Herr, welchem die Welt als das zu Beherrschende gegenübersteht, auf den im Nichtwissen wurzelnden Standpunkt des Welttreibens beschränkt, welches im höchsten Sinne keine Realität hat (S. 296).

3. Kosmologie.

r empiri-
ie und der
etaphysi-
e Stand-
punkt.

§ 16. Der Duplizität der Wissenschaften *aparâ* und *parâ vidyâ* in der Theologie und (wie wir sehen werden) Eschatologie entspricht für das Gebiet der Kosmologie und Psychologie die Duplizität zweier Standpunkte: des empirischen Standpunktes (*vyavahâra-avasthâ*, wörtlich: Standpunkt des Welttreibens), welcher eine Schöpfung der Welt durch Brahman und eine Wanderung der mit den Upâdhi's bekleideten und dadurch individuellen Seele lehrt, und des metaphysischen Standpunktes (*paramârtha-avasthâ*, wörtlich: Standpunkt der höchsten Realität), der die Identität der Seele mit Brahman behauptet, jede Vielheit bestreitet und somit weder die Schöpfung und Existenz der Welt, noch die Individualität und Wanderung der Seele gelten läfst. — Zum Nachteile der Klarheit und Konsequenz wird diese Zweiheit der Standpunkte in Kosmologie und Psychologie nicht überall streng gewahrt. Das System stellt sich im allgemeinen auf den metaphysischen Standpunkt und vernachlässigt den empirischen, ohne doch demselben seine relative Berechtigung abzusprechen und absprechen zu können, weil er für die *aparâ vidyâ* der Eschatologie die unentbehrliche Voraussetzung ist. Demzufolge wird in der Kosmologie die Schöpfung der Welt zwar sehr ausführlich und in realistischer Haltung behandelt, zwischendurch aber erscheint immer wieder die Behauptung, diese Schriftlehre von der Schöpfung habe nur den Zweck, das Brahmansein der Welt zu lehren, und zur Stütze derselben wird der Begriff

der Kausalität in den der Identität umgedeutet; und in der **Psychologie** steht durchweg die metaphysische Lehre der Identität von Brahman und Welt im Vordergrunde und wird einem Gegner gegenüber verteidigt, welcher im allgemeinen den für die Eschatologie des Systems unentbehrlichen empirischen Standpunkt vertritt, dann aber auch (z. B. in der Behauptung eines Entstandenseins der Seele) von demselben abweicht, so dafs die bedingte Anerkennung und Aneignung seiner Argumente nur einen Teil derselben betrifft, und eine klare Durchführung der empirischen Psychologie vermifst wird. Doch läfst sich, durch Kombination gelegentlicher und zerstreuter Äufserungen, ein gesichertes Bild auch für diese Seite des Systems gewinnen.

§ 17. Der Zusammenhang mag lehren, dafs die *parâ vidyâ* in Theologie und Eschatologie mit der *paramârtha-avasthâ* in Kosmologie und Psychologie ein unzerreifsbares Ganze der Metaphysik bildet, und dafs anderseits ebenso die *aparâ vidyâ* der Theologie und Eschatologie mit der *vyavahâra-avasthâ* der Kosmologie und Psychologie sich zusammenschliefst zu einem Gesamtbilde der Metaphysik, wie sie auf dem empirischen Standpunkte der *Avidyâ* (d. h. des angebornen Realismus) sich darstellt und ein System der Volksreligion ausmacht zum Gebrauche für alle diejenigen, welche sich zum Standpunkte der Identitätslehre nicht zu erheben vermögen. — Und zunächst ist deutlich, dafs nur ein **niederes**, nicht ein **höheres** Brahman als Schöpfer der Welt gedacht werden kann, schon, weil zum Schaffen, wie wiederholt hervorgehoben wird, eine Vielheit von Kräften gehört (S. 245), eine solche aber nur dem *aparam brahma* beigelegt werden kann, wie denn auch die Stelle, aus der eine solche Vielheit der Schöpferkräfte erwiesen wird: „allwirkend ist er, allwünschend, allriechend, allschmeckend“ (Chând. 3,14,2), anderseits mit Vorliebe als Belegstelle für die Lehre vom niedern Brahman verwendet wird.

Beziehung der beiden Wissenschaften zu den beiden Standpunkten.

§ 18. Nach den Upanishad's schafft Brahman die Welt und geht dann vermittelst der individuellen Seele (*anena jîvena âtmanâ*) in dieselbe ein (Chând. 6,3,2. Taitt. 2,6. Brih. 1,4,7.

Weltperioden.

Kaush. 4,20). Weder von einer Existenz der individuellen Seele vor der Schöpfung, noch von einer periodisch wiederholten Schöpfung ist dabei die Rede. — In dieser Auffassung liegen die Keime der empirischen und der metaphysischen Vedântalehre noch unentwickelt nebeneinander: metaphysisch daran ist die Identität der Seele mit Brahman, empirisch die Ausbreitung der Sinnenwelt. Im Vedântasysteme tritt beides auseinander: metaphysisch haben wir Identität der Seele mit Brahman, aber kein Entstehen, Bestehen und Vergehen der Welt; empirisch hingegen eine Weltschöpfung, aber keine Identität des Brahman und der Seele; vielmehr besteht die individuelle Seele mitsamt den Upâdhi's, die sie zu einer solchen machen, von Ewigkeit her und wandert (von der Erlösung abgesehen) aus einem Leib in den andern in alle Ewigkeit hinein: das Dogma der Weltschöpfung aber wird umgebildet zu einer periodisch abwechselnden Ausbreitung der Welt aus Brahman und Zurückziehung derselben in Brahman, beides nicht einmal, sondern unzählige Male die unendliche Zeit durch sich wiederholend. Die Seelen wie die Elemente bestehen bei der Zurückziehung der Welt in Brahman potentiell, der Samenkraft nach fort und gehen bei jeder Neuschöpfung unverändert wieder aus demselben hervor. Hiermit ist der ursprüngliche Sinn der Schöpfungslehre gänzlich verlassen; dieselbe wird, in der angedeuteten Umformung, festgehalten, weil sie der Veda nun einmal lehrt: im Systeme liegt kein Motiv für eine Weltschöpfung, sondern vielmehr für ein ewiges Bestehen der Welt, an dessen Stelle (der Autorität der Schrift zuliebe) die periodische Schöpfung und Reabsorption tritt, die sich nun aber ohne Aufhören wiederholen mufs und den Bestand der Welt nicht alterieren darf, um jener vom Systeme geforderten ewigen Existenz zu genügen, welche, wie wir sehen werden, auf einer moralischen Notwendigkeit beruht.

Anfanglosigkeit der Welt

§ 19. Die Grundanschauung der empirischen Kosmologie und Psychologie ist die Anfanglosigkeit des Samsâra (der Seelenwanderung). Von Ewigkeit her besteht, von Brahman getrennt, eine Vielheit individueller Seelen. Was sie von

Brahman (mit dem sie in metaphysischem Sinne identisch sind) unterscheidet, das sind die *Upâdhi's*, mit denen sie umkleidet sind, und worunter, aufser den der Seele anhaftenden Werken, die psychischen Organe (*indriya's*, *manas*, *mukhya prâṇa*), der dieselben tragende feine Leib (*sûkshmam çarîram*) und, in weiterm Sinne, gelegentlich auch der grobe Leib nebst den Aufsendingen verstanden werden. Nur der grobe Leib wird mit dem Tode zunichte; der feine Leib hingegen mitsamt den psychischen Organen besteht als das Gewand der Seele von Ewigkeit her und begleitet dieselbe auf allen ihren Wanderungen. Weiter aber wird die wandernde Seele begleitet von den Werken (rituellen und moralischen), die sie während des Lebens begangen hat, und diese eben sind es, welche den Saṃsâra zu keinem Stillstande kommen lassen. Denn jedes Werk, das gute wie das böse, erfordert seine Vergeltung und als diese Lohn und Strafe nicht nur im Jenseits, sondern aufserdem noch in Gestalt eines folgenden Daseins. Ohne Werke ist kein menschliches Leben denkbar; folglich auch kein solches, auf welches nicht ein anderes als seine Sühne folgte. Sehr gute Werke bedingen ein göttliches, sehr böse ein tierisches und pflanzliches Dasein; wenn die Seele in diesen auch keine Werke verrichtet, so schützt sie dies doch nicht vor einem abermaligen Geborenwerden, indem Werke von hervorragender Güte oder Bosheit zu ihrer Sühne mehrere Lebensläufe nacheinander erfordern. Hierauf beruht es, dafs der Samsâra durch alle Sphären der Existenz von den Göttern bis herab zur Pflanze ohne Anfang und (falls nicht der Samen der Werke durch das Wissen verbrannt wird) ohne Ende ist.

§ 20. Die Ausbreitung der Sinnenwelt (*nâmarûpa-prapañca*) ist ihrem Wesen nach nichts weiter als die der Seele aufgebürdete (*adhyâropita*, p. 1056,1. 1132,10) Frucht ihrer Werke; die Welt ist, wie die häufige Formel lautet, *kriyâkâraka-phalam* (p. 273,12. 291,6. 447,3. 987,6), „Vergeltung der Tat am Täter"; sie ist *bhogyam* (das zu Geniefsende), während die Seele in ihr *bhoktar* (Geniefser) und anderseits *kartar* (Täter) ist; beides mit Notwendigkeit und genau ent- **Moralische Notwendigkeit der Weltausbreitung**

sprechend ihrem *kartritvam* (Tätersein) in dem vorhergehenden Dasein. Der Vermittler zwischen dem Werke und seiner Frucht (welche Tun und Leiden des folgenden Daseins begreift) ist nicht ein *adrishṭam* (eine unsichtbare, über das Dasein hinausreichende Kraft der Werke), oder wenigstens nicht dieses allein, sondern vielmehr der *Îçvara*, eine nur für den empirischen Standpunkt gültige (§ 15) Personifikation des Brahman, welcher, genau entsprechend den Werken des vorigen Daseins, Tun und Leiden in der neuen Geburt über die Seele verhängt. Auf derselben Notwendigkeit wie das Wiedergeborenwerden beruht nun weiter auch die jedesmalige Neuschöpfung der Welt nach ihrer Absorption in das Brahman. Denn die Seelen bestehen, wenn auch in das Brahman absorbiert, doch samenartig mitsamt ihren Werken fort, und die letztern erfordern zu ihrer Sühnung die abermalige Weltschöpfung, d. h. die Ausbreitung der Elemente aus Brahman, deren Hergang wir jetzt näher betrachten wollen.

(Die unorganische Natur (Elemente)) § 21. Bei der Schöpfung, *srishṭi*, die diesem Worte nach als eine „Ausgiefsung“, also als Emanation, zu denken ist, geht zuerst aus dem *Brahman* hervor der *Âkâça*, der Äther, oder richtiger der alldurchdringende (*vibhu*), jedoch als eine überaus feine Materie aufgefafste Raum, aus dem *Âkâça* der Wind (*vâyu*), aus diesem das Feuer (*agni*, *tejas*), aus diesem das Wasser (*âpas*), aus diesem die Erde (*pṛithivî*, *annam*), wobei nicht durch die Elemente selbst, sondern durch Brahman in der Gestalt der Elemente das jedesmal folgende Element hervorgebracht wird. In umgekehrter Ordnung wird beim Weltuntergang zunächst die Erde zu Wasser, dann das Wasser zu Feuer, das Feuer zu Wind, der Wind zu Äther, der Äther zu Brahman. — Der Äther wird wahrgenommen durch das Gehör, der Wind durch Gehör und Gefühl, das Feuer durch Gehör, Gefühl, Gesicht, das Wasser durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack, die Erde durch Gehör, Gefühl, Gesicht, Geschmack und Geruch. Übrigens sind die Elemente in der Natur nicht die reinen Urelemente, sondern Mischungen aus allen unter Überwiegen des einen oder andern derselben. [Eine systematische Durchführung dieser Mischungs-

theorie findet sich noch nicht in Çañkara's Kommentar zu den Brahmasutra's, sondern erst im Vedântasâra.]

§ 22. Nachdem Brahman die Elemente geschaffen hat, geht er, nach den Upanishad's, mittels der individuellen Seele in dieselben ein: d. h. nach unserm Systeme: die wandernden Seelen, welche auch nach dem Weltuntergange in Brahman potentiell (*çakti-âtmanâ*) fortbestanden, erwachen aus diesem zum Blendwerke [der empirischen Realität] mitgehörigen grofsen Tiefschlafe (*mâyâmayî mahâsushuptih*, p. 342,9) und erhalten, entsprechend ihren Werken im vorhergehenden Dasein, einen göttlichen, menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Leib. Dies geschieht dadurch, dafs der Same der Elemente, den sie, in Form des feinen Leibes, bei der Seelenwanderung mit sich führen, durch Ansetzung gleichartiger Partikeln aus den benachbarten groben Elementen (S. 279) zum groben Leibe erwächst, indem sich gleichzeitig die psychischen Organe (*mukhya prâṇa, manas, indriya's*), die während der Wanderung zusammengeballt (*sampiṇḍita*) waren, entfalten. (Was dabei aus den Organen der Pflanzenseelen wird, bleibt unerörtert: man darf annehmen, dafs sie zusammengeballt bleiben.) Der Leib ist *nâmarûpakrita-kârya karaṇa-sañghâta*, „der aus Namen und Gestalten* [d. h. aus den Elementen] gebildete Komplex von Werkzeugen des Wirkens" (p. 473,17. 455,4. 686,5), die Seele der Herr (*svâmin*) dieses Komplexes. Das Wachstum des Leibes geschieht aus den Elementen, wobei an denselben Gröbstes, Mittleres und Feinstes unterschieden werden, und dementsprechend aus der Erde: Faeces, Fleisch, Manas, aus dem Wasser: Urin, Blut, Prâṇa, aus dem Feuer: Knochen, Mark, Rede entstehen; — da anderseits nach dem Systeme die Seele ihre psychischen Organe, und unter ihnen Manas, Prâṇa und Rede schon mit

Die organische Natur (Seelen).

* Nach Chând. 6,3,2 geht Brahman mittels des *Jîva âtman* in die Elemente ein und breitet sich dadurch aus zu Namen und Gestalten; Çañkara hingegen redet p. 507,1 von einem *nâmarûpa-mâyâ-âveça*, einem Eingehen in das Trugbild der Namen und Gestalten, und in diesem Sinne mufs man wohl auch die obige Formel übersetzen, in welcher p. 787,13 der Ausdruck *kârya-karaṇa-sañghâta* durch *deha* ersetzt wird.

sich führt, so mufs man hier entweder einen Widerspruch konstatieren, oder annehmen, dafs die wachsenden Manas, Prâṇa, Rede zu den gleichnamigen, von Haus aus eigenen Organen sich so verhalten, wie der grobe Leib zu dem feinen. Die Aufnahme dieser Stoffe aus der Nahrung wird dadurch möglich, dafs (nach § 21) jeder Körper der Natur sämtliche Urelemente enthält. — Nach der Entstehung zerfallen die Organismen in Keimgeborene (Pflanzen), Schweifsgeborene (Ungeziefer), Eigeborene und Lebendgeborene; die Zeugung besteht darin, dafs die Seele des Kindes, welche, durch die Nahrung in den Vater eingegangen, bei diesem nur als Gast wohnte, mittels des Samens in den Mutterleib übertritt und aus dem Blute desselben den feinen Leib zum groben fortentwickelt. Der Tod ist die Trennung der Seele (nebst ihren Organen und dem feinen Leibe) vom Körper; wird der Organismus zerstört, so wandert die Seele aus. Die Dauer des Lebens ist nicht zufällig, sondern genau durch das Quantum der abzubüfsenden Werke prädestiniert, wie die Beschaffenheit des Lebens durch deren Qualität. Doch ist dann wieder auch von Werken die Rede, die nicht auf einmal, sondern nur durch wiederholte Geburten abgetragen werden können; nur aus solchen läfst es sich z. B. erklären, dafs die Seelenwanderung bei einem Eingang in einen Pflanzenleib nicht zum Stillstande kommt. Da auch jede Pflanze eine verkörperte Seele ist, jede Verkörperung aber nur dem Zwecke der Abbüfsung dient, so verfährt das System ganz konsequent, wenn es (p. 772,4. 774,5) auch den Pflanzen Empfindung zuschreibt. — Während die Lebensdauer der Pflanzen-, Tier- und Menschen-Seelen kurz bemessen ist, so sind diejenigen Seelen, welche, zufolge hervorragender Leistungen in dem vorigen Dasein, als Götter geboren werden, *unsterblich*, d. h. bis zum nächsten Weltuntergange dauernd; dann verfallen auch sie wieder dem Saṃsâra, und der Posten des Indra usw. kann das nächste Mal durch eine andere Seele besetzt werden (S. 73).

ine Welt uf metaysischem Standpunkte.

§ 23. Wie alle Tongefäfse in Wahrheit nur Ton sind, wie die Umwandlung des Tones zu den Gefäfsen „nur auf Worten beruhend, ein blofser Name" ist (*vâcârambhaṇam*

vikâro, *nâmadheyam*, Chând. 6,1,4, vgl. das Parmenideische: τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ), so ist auch diese ganze Welt in Wahrheit nur Brahman und hat über Brahman hinaus *(brahma-vyatirekena)* kein Sein; ein von Brahman Verschiedenes gibt es nicht (*na iha nânâ asti kiñcana*, Bṛih. 4,4,19). Aber unser System geht hier weiter als der Veda. Die ganze Ausbreitung der Namen und Gestalten *(nâmarûpa-prapañca)*, die gesamte Vielheit der Erscheinungen *(rûpa-bheda)* ist, wenn wir sie vom Standpunkte der höchsten Realität *(paramârtha-avasthâ)* aus betrachten, erzeugt, aufgestellt, [der Seele] aufgebürdet durch das Nichtwissen *(avidyâ-kalpita, avidyâ-pratyupasthâpita, avidyâ-adhyâropita)*, klafft heraus aus der falschen Erkenntnis *(mithyâjñâna-vijṛimbhita)*, ist ein bloſser Wahn *(abhimâna)*, welcher durch die richtige Erkenntnis, das *Samyagdarçanam*, widerlegt wird, — ganz ebenso wie der Wahn, daſs eine Schlange sei, wo nur ein Strick, ein Mensch, wo nur ein Baumstamm, eine Wasserfläche, wo nur eine Wüstenspiegelung ist, durch die nähere Betrachtung widerlegt wird und verschwindet. Die ganze Welt ist nur ein Blendwerk *(mâyâ)*, welches Brahman als Zauberer *(mâyâvin)* aus sich heraussetzt *(prasârayati)*, und von dem er, wie dieser von dem durch ihn geschaffenen Zauber, nicht berührt wird; oder, mit anderer Wendung des Bildes, Brahman wird durch das Nichtwissen, so wie der Zauberer durch das Blendwerk, als nichteinheitlich erscheinen gemacht *(vibhâvyate)*; er ist die Ursache des Bestehens *(sthiti-kâraṇam)* der Welt, wie der Zauberer des aus ihm herausgesetzten Zaubers, und Ursache der Zurückziehung der Welt in sein eigenes Selbst *(sva-âtmani eva upasaṃhâra-kâraṇam)*, ähnlich wie die Erde die Wesen in sich zurückzieht; das Vielheitstreiben *(bheda-vyavahâra)* während des Bestehens der Welt und die Vielheitskraft *(bheda-çakti)* vor und nach ihrem Bestehen beruhen beide auf dem Nichtwissen oder der falschen Erkenntnis. An diesem Begriffe der *avidyâ*, des *mithyâjñânam*, prallt nun jede weitere Untersuchung ab; woher dieses Nichtwissen, welches uns allen angeboren wird, entspringt, erfahren wir nicht; am tiefsten führt noch das mehrfach gebrauchte Bild von dem Augenkranken, der zwei Monde sieht, wo in Wahr-

heit nur einer ist.* Übrigens ist das Nichtsein der Welt nur ein relatives: die Vielheit der Erscheinungen, die Namen und Gestalten, die Mâyâ sind *tattva-anyatvâbhyâm anirvacanîya*, d. h. „man kann nicht sagen, dafs sie Brahman *(tat)* sind, und auch nicht, dafs sie von ihm verschieden sind“. Sie sind, wie die Gestalten des Traumes, wahr *(satya)*, solange der Traum dauert, und sind es nicht mehr, nachdem das Erwachen *(prabodha)* eingetreten ist. — Diesen Idealismus, den wir in den Upanishad's erst aufdämmern sehen, sucht der Vedânta mit der vedischen Schöpfungslehre dadurch in Einklang zu bringen, dafs er behauptet, jene Schöpfung bedeute nur die Identität *(ananyatvam, tâdâtmyam)* der Welt mit Brahman; die Welt sei die Wirkung, Brahman die Ursache, Wirkung und Ursache aber seien identisch, ein Satz, zu dessen Beweis als Hauptargument das Beharren der Substanz beim Wechsel der Zustände dient.

4. Psychologie

Alleinige Gewißheit der Seele

§ 24. Während wir alles um uns her ausgebreitete Sein, alle Namen und Gestalten, aus denen die Welt besteht, als eine auf dem Nichtwissen beruhende Täuschung, eine blofse, dem Traume vergleichbare, Illusion erkennen, so gibt es einen Punkt im Universum, auf welchen diese Bestimmungen keine Anwendung finden: dieser Punkt ist unsere Seele, d. h. unser eigenes Selbst *(âtman)*. Dieses Selbst läfst sich nicht beweisen, weil es die tragende Basis jedes Beweises ist, aber auch nicht leugnen, weil jeder, indem er es leugnet, dasselbe voraussetzt (S. 137). Welcher Natur ist nun diese alleinige Grundlage aller Gewifsheit, die Seele oder das innere Selbst?

* An eine ins Unendliche zurückgehende Verschuldung ist dabei nicht zu denken; vgl. das S. 326 Gesagte und als Bestätigung desselben die wichtige Stelle p. 85,4: *tat-kṛita-dharma-adharma-nimittam saçarîratvam, iti cet? na! çarîra-sambandhasya asiddhatvâd dharma-adharmayor âtma-kṛitatva-asiddheḥ; çarîra-sambandhasya dharma-adharmayos tat-kṛitatvasya ca itara-itara-âçrayatva-prasañgâd andha-paramparâ eva eshâ anâditva-kalpanâ kriyâ-samavâyo-abhâvâc ca âtmanaḥ kartṛitva-anupapatteḥ* (übersetzt S. 454).

Wie verhält sie sich zu dem alles Sein in sich begreifenden Brahman?

§ 25. Die Seele kann 1) nicht von Brahman verschieden sein, weil es kein Seiendes aufser Brahman gibt; sie ist 2) aber auch nicht als eine Umwandlung des Brahman anzusehen, weil das Brahman unveränderlich ist; und ebenso wenig ist sie endlich 3) ein Teil des Brahman, da dasselbe keine Teile besitzt. — Somit bleibt übrig, dafs die Seele mit Brahman identisch ist, dafs jeder von uns das ganze unteilbare, unwandelbare, alles Sein befassende Brahman selbst ist. Identität der Seele mit Brahman

§ 26. Hieraus folgt, dafs alles, was über das unterschiedlose Brahman festgesetzt wurde, auch von der Seele gilt: wie dieses ist sie ihrer Natur nach reine Geistigkeit *(caitanyam)*, und wie diesem kommen ihr alle jene negativen Bestimmungen zu, deren Zweck es ist, von Brahman alle Vorstellungen, durch die sein Wesen begrenzt erscheinen könnte, abzuwehren. Sonach ist die Seele ebenso wie Brahman 1) allgegenwärtig *(vibhu, sarvagata)* oder, wie wir sagen würden, raumlos, 2) allwissend und allmächtig, 3) weder handelnd *(kartar)* noch geniefsend (beziehungsweise leidend, *bhoktar*). Die Seele auf metaphysischen Standpunkte.

§ 27. Liegt in diesen Bestimmungen die wahre Natur der Seele, so folgt, dafs alles, was denselben widerspricht, ihr nur durch die *Avidyâ* „beigelegt" wird. Auf diesen Beilegungen oder *Upâdhi's*, welche nur in der falschen Erkenntnis ihren Grund haben, und zu denen, wie wir sahen, alles die körperliche Existenz Bedingende, gehört, beruht es, dafs die Seele im Saṃsârastande 1) nicht alldurchdringend und allgegenwärtig ist, sondern in der beschränkten Gröfse des *Manas* im Herzen wohnt, 2) auch nicht allwissend und allmächtig, indem ihre natürliche Allwissenheit und Allmacht durch die *Upâdhi's* ebenso latent werden, wie Licht und Hitze des Feuers durch das Holz, in welchem es verborgen schlummert; 3) endlich wird die Seele durch ihre Verbindung mit den *Upâdhi's* zu einer handelnden und geniefsenden *(kartar* und *bhoktar)*, und durch diese letztern Eigenschaften ist ihre Verstrickung in den Die Seele auf empirischem Standpunkte

Saṃsâra bedingt; denn die Werke des einen Lebens müssen durch Genießen und Wirken im nächstfolgenden Dasein vergolten werden; das einen Teil der Vergeltung bildende Wirken aber erfordert wiederum seine Vergeltung, und so ins Unendliche fort.

Die *Upâdhi*'s

§ 28. Dieser anfang- und endlose *Saṃsâra* beruht nur darauf, daß der Seele ihre wahre Natur durch die von der *Avidyâ* aufgestellten *Upâdhi*'s verborgen ist. Diese, das Brahman zur individuellen, tätigen und genießenden Seele machenden *Upâdhi*'s sind nun, außer allen Dingen und Verhältnissen der Außenwelt und dem zu ihnen gehörigen, mit dem Tode in die Elemente zurückkehrenden „groben Leibe", folgende: 1) das *Manas* und die *Indriya*'s; 2) der *Mukhya Prâṇa*; 3) das *Sûkshmam Çarîram*; zu diesem unwandelbaren psychischen Apparate, mit welchem die Seele von Ewigkeit her und bis zur Erlösung bekleidet bleibt, gesellt sich 4) ein wandelbares Element, welches wir die moralische Bestimmtheit nennen wollen. Wir haben diese *Upâdhi*'s jetzt im einzelnen zu betrachten.

Manas und *Indriya*'s

§ 29. Während der grobe Leib (*deha*, *kârya-karaṇa-saṅghâta*) und seine Organe (*karaṇam*), wie Auge, Ohr, Hände, Füße usw., im Tode vergehen, so bleiben die als für sich bestehende Wesenheiten aufgefaßten Funktionen (*vṛitti*) dieser Organe durch alle Zeit mit der Seele verbunden. Dieses sind die *Indriya*'s (die Kräftigen), welche die Seele wie Fühlhörner beim Leben aus sich herausstreckt und beim Tode in sich zurückzieht. Auf ihnen beruhen die beiden Seiten des bewußten Lebens, nämlich einerseits das Erkennen, anderseits das Handeln. Dementsprechend hat die Seele fünf Erkenntnisvermögen (*jñâna-indriya*'s): Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Gefühl, und fünf Tatvermögen (*karma-indriya*'s): Greifen, Gehen, Reden, Zeugen, Entleeren. Diese zehn *Indriya*'s, welche man gewöhnlich durch die Namen der entsprechenden Organe des groben Leibes bezeichnet, werden regiert von einem Zentralorgan, dem *Manas*, welches einerseits die von den Erkenntnisvermögen gelieferten Data zu

Vorstellungen verarbeitet (*manasa hi eva paçyati, manasâ çrinoti*, Bṛih. 1,5,3), anderseits die Ausführung der Willensakte durch die Tatvermögen veranlafst, somit sowohl das bezeichnet, was wir den **Verstand**, als auch das, was wir den **bewufsten Willen** nennen. Während die *Indriya*'s den ganzen Leib durchziehen, wohnt das *Manas* „einer Ahle Spitze grofs" im Herzen, und in dem *Manas*, seinen ganzen Umfang ausfüllend, in innigster, nur durch die Erlösung trennbarer Verbindung, die Seele, welche nur durch die Organe, an die sie durch das Nichtwissen gekettet ist, Täter und Geniefser wird, selbst aber dem ganzen Treiben der Organe als blofse Apperzeption (*upalabdhi*), als passiver Zuschauer (*sâkshin*) gegenübersteht, so dafs sie, trotz ihrer Versenkung in das Welttreiben, ihrem eigentlichen Wesen nach von demselben unberührt (*asañga*, *ananvâgata*) bleibt.

§ 30. Weniger innig als mit *Manas* und *Indriya*'s erscheint die Seele mit dem *Mukhya Prâṇa* verknüpft, ein Ausdruck, der in den Upanishad's noch den „Odem im Munde" bezeichnet, im Systeme hingegen zu der Bedeutung „Hauptlebensodem" gelangt ist. Wie *Manas* und *Indriya*'s die zu besondern Wesenheiten hypostasierten Funktionen des Erkennens und Handelns, so ist der *Mukhya Prâṇa*, von dem sie alle abhängig sind, eine Hypostase des empirischen **Lebens** selbst, welches durch ihn in seinen fünf Verzweigungen, *Prâṇa*, *Apâna*, *Vyâna*, *Samâna*, *Udâna*, bedingt ist. Unter diesen versieht der *Prâṇa* das Ausatmen, der *Apâna* das Einatmen. *Vyâna* ist dasjenige, welches das Leben unterhält, wenn der Atem momentan stockt; *Samâna* ist das Prinzip der Verdauung; und wie diese vier den Bestand, so bewirkt *Udâna* den Abschlufs des Lebens, indem er die Seele beim Tode auf einer der 101 Hauptadern aus dem Leibe hinausführt. Hierbei ziehen *Manas*, *Indriya*'s und *Mukhya Prâṇa* mit der Seele aus: wie sie während des Lebens die Kräfte sind, welche die Körperorgane regieren, so sind sie nach dem Tode des Leibes der Samen, aus welchem bei jeder neuen Geburt die körperlichen Organe neu erwachsen.

Mukhya Prâṇa.

ûkshmam 'arîram

§ 31. Wie in den *Indriya*'s den Samen der Körperorgane, so führt die Seele den Samen des Körpers selbst mit sich in Gestalt des „feinen Leibes", *sûkshmam çarîram*, oder, wie er von Çañkara mehrfach umschrieben wird, *deha-vîjâni bhûta-sûkshmâṇi*, d. h. „die den Samen des Leibes bildenden Feinteile der Elemente" [und zwar, nach Çañkara, wie sich aus p. 743,4 erweisen läſst, der schon gemischten Elemente; vgl. hingegen Vedântasâra § 77]. Wie sich diese Feinteile der Elemente zu den groben Elementen verhalten, wird nicht näher bestimmt. Der aus ihnen gebildete feine Leib besitzt Materialität *(tanutvam)*, jedoch Durchsichtigkeit *(svacchatvam)*: daher er beim Auszuge der Seele nicht gesehen wird. Auf ihm beruht die animalische Wärme; das Erkalten des Leichnams rührt davon her, daſs der feine Leib ihn verlassen hat, um mit den übrigen Organen die Seele auf ihrer Wanderung zu begleiten.

ie moralische Bestimmtheit.

§ 32. Zu diesem psychischen Organismus *(manas, indriya*'s, *mukhya prâṇa*, *sûkshmam çarîram)*, welcher der Seele durch alle Zeiten in Leben und Tod anhaftet und als völlig unveränderlich erscheint, gesellt sich weiter als Begleiter der Wanderung ein veränderlicher Upâdhi: es ist die moralische Bestimmtheit, bestehend in dem durch das Leben angesammelten Schatze von Werken *(karma-âçaya)*, welcher neben dem physischen Substrate *(bhûta-âçraya)*, d. h. dem feinen Leibe; als ein moralisches Substrat *(karma-âçraya)* mit der Seele auszieht und die Gestaltung des künftigen Daseins nach der Seite des Genieſsens und Leidens wie auch des Wirkens mit Notwendigkeit bestimmt.

esondere Zustände er Seele.

§ 33. Es gibt vier Zustände der wandernden Seele: das Wachen, das Träumen, der Tiefschlaf und der Tod. Beim Wachen durchwaltet die in Verknüpfung mit dem *Manas* im Herzen weilende Seele durch Vermittlung des *Manas* und der *Indriya*'s erkennend und wirkend den ganzen Leib. Beim Traumschlafe kommen die *Indriya*'s zur Ruhe, indes das *Manas* noch tätig bleibt, und die Seele, von dem *Manas* und den in dasselbe eingegangenen *Indriya*'s umgeben, auf den

Adern durch den Leib zieht und dabei die aus den Eindrücken *(vâsanâ)* des Wachens gezimmerten Träume schaut. Beim **Tiefschlafe** löst sich die Verbindung der Seele mit dem *Manas*: das *Manas* und die *Indriya*'s gehen, zur Ruhe gekommen, in die Adern oder das Perikardium und dadurch in den *Mukhya Prâṇa* ein, dessen Tätigkeit auch im Tiefschlafe fortdauert, indes die Seele, vorübergehend von allen diesen Upâdhi's befreit, in dem Äther des Herzens in das Brahman eingeht; da sie ohne die Upâdhi's Brahman ist, so ist dieser Eingang in das Brahman eben nur ein anderer Ausdruck für die völlige Befreiung von den Upâdhi's. Aus dieser vorübergehenden Identifikation mit Brahman geht die Seele beim Erwachen mit allen ihren individuellen Bestimmtheiten als die nämliche, welche sie war, wieder hervor.

6. Seelenwanderung.

§ 34. Beim Sterben gehen zunächst die *Indriya*'s ein in das *Manas*, dann dieses in den *Mukhya Prâṇa*, dann dieser in die mit der moralischen Bestimmtheit behaftete Seele, dann diese in das *Sûkshmam Çarîram*. Nachdem diese alle im Herzen vereinigt sind, so wird die Spitze des Herzens leuchtend, um den Weg zu erhellen, und der *Udâna* führt die Seele mitsamt den genannten Upâdhi's aus dem Leibe hinaus, und zwar den die (niedere) Wissenschaft Besitzenden durch die Kopfader *(mûrdhanyâ nâḍi*, später *sushumnâ* genannt), die Nichtwissenden durch die 100 übrigen Hauptadern des Leibes. (Der das höhere Wissen Besitzende zieht, wie wir nachher sehen werden, überhaupt nicht aus.) Von diesem Punkte an scheiden sich die Wege; der Nichtwissende, Werktätige geht den *Pitṛiyâna* oder Väterweg, der das niedere Wissen Besitzende den *Devayâna* oder Götterweg; der weder Wissende noch Werktätige, d. h. der Böse, bleibt von diesen beiden Wegen ausgeschlossen. Auszug der Seele aus dem Leibe

§ 35. Der *Pitṛiyâna*, welcher für diejenigen bestimmt ist, die weder das höhere, noch das niedere Wissen von Brahman besitzen, aber gute Werke geübt haben, führt die Seele zur Schicksal der Werktätigen (*Pitṛiyâna*)

Vergeltung derselben empor zum Monde. Die Stationen dieses Weges sind folgende: 1) der Rauch, 2) die Nacht, 3) die Monatshälfte, wo der Mond abnimmt, 4) die Jahreshälfte, wo die Tage abnehmen, 5) die Väterwelt, 6) der Äther, 7) der Mond. In dem Lichtreiche des Mondes geniefsen die Seelen den Umgang der Götter als Belohnung für ihre Werke, und zwar solange, bis dieselben verbraucht sind. Doch wird nur ein Teil der Werke durch diesen Genufs auf dem Monde vergolten. Ein anderer Teil bleibt als Rest *(anuçaya)* zurück und findet seine Vergeltung durch die folgende Geburt. Welche Werke in dem einen und dem andern Falle zu verstehen sind, bleibt unaufgehellt. Nachdem die auf dem Monde zur Vergeltung kommenden Werke verbraucht sind, steigt die Seele wieder herab; als Stationen des Rückweges sind zu nennen: 1) der Äther, 2) der Wind, 3) der Rauch, 4) die Wolke, 5) der Regen, 6) die Pflanze, 7) der männliche Same, 8) der Mutterschofs. Auf allen diesen Stationen weilt die Seele nur als Gast und ist von den Elementen und Seelen, durch welche sie durchgeht, zu unterscheiden. Nachdem sie schliefslich in den ihren Werken entsprechenden Mutterschofs gelangt ist, so tritt sie aus demselben zu einem abermaligen Erdenleben neu hervor.

Schicksal der Bösen (die Hölle und der dritte Ort).

§ 36. Die Bösen, welche weder Wissen noch Werke besitzen, steigen nicht zum Monde empor; ihr Schicksal wird nicht klar entwickelt, indem Çaṅkara einerseits auf eine Bestrafung in den sieben Höllen des *Yama*, anderseits auf den „dritten Ort" verweist, in welchem sie als niedere Tiere wiedergeboren werden, ohne dafs der Zusammenhang zwischen beidem deutlich würde. Obgleich sie vom Leben auf dem Monde ausgeschlossen bleiben, so werden doch wiederum auch unter denen, welche vom Monde zurückkehren, solche von gutem Wandel, welche in einer der drei höhern Kasten wiedergeboren werden, und solche von bösem Wandel unterschieden, welche in Candâlaleiber und Tierleiber eingehen. Eine Vereinigung dieser Vorstellungen zu einem zusammenhängenden Ganzen, wie sie durch Unterscheidung verschiedener Stufen des zu sühnenden guten und bösen Werkes leicht

herzustellen gewesen wäre, liegt in dem Werke, aus welchem wir schöpfen, nicht vor.

§ 37. Von den Werkfrommen (§ 35), die dem altvedischen Opferkulte huldigen, sind zu unterscheiden diejenigen, welche der Brahmanlehre anhängen, jedoch zur universellen Erkenntnis der Identitätslehre sich nicht zu erheben vermögen und demnach das Brahman nicht als Seele in sich, sondern als Gott sich gegenüber wissen und dementsprechend verehren. Diese Besitzer des niedern Wissens *(aparâ vidyâ)*, d. h. die Verehrer des niedern, attributhaften *(aparam, saguṇam)* Brahman, gehen alle (mit Ausnahme derer, welche Brahman unter einem Symbol, *pratîkam*, verehrt haben) nach dem Tode auf dem *Devayâna* in das niedere Brahman ein. Die Stationen dieses Weges werden in den verschiedenen Berichten verschieden angegeben, welche Çañkara zu einem Ganzen verwebt. Nach Chând. [Bṛih., Kaush.] werden von der Seele des (niedrig) Wissenden, nachdem sie durch die Kopfader aus dem Leibe herausgetreten ist, folgende Regionen durchmessen: 1) die Flamme [= *Agniloka*], 2) der Tag, 3) die Monatshälfte, wo der Mond zunimmt, 4) die Jahreshälfte, wo die Tage zunehmen, 5) das Jahr, [6) *Devaloka*, 7) *Vâyuloka*,] 8) die Sonne, 9) der Mond, 10) der Blitz. Diese Stationen sind weder als Wegezeichen, noch als Genufsstätten für die Seele anzusehen, sondern als Führer, deren sie bedarf, weil sie sich ihrer eigenen Organe, da dieselben zusammengerollt sind, nicht bedienen kann. Während also unter den bisher Aufgezählten menschenähnliche, göttliche Führer der Seele zu verstehen sind, so wird weiter, nach ihrem Eingange in den Blitz, die Seele von einem „Mann, der nicht ist wie ein Mensch“ *(purusho 'mânavaḥ)*, im Empfang genommen und [durch 11) *Varuṇaloka*, 12) *Indraloka*, 13) *Prajâpatiloka*] in das Brahman hineingeleitet. Jedoch ist unter Brahman hier das niedere, attributhafte Brahman zu verstehen, welches selbst entstanden *(kâryam)* und daher beim Weltuntergange vergänglich ist. In der Welt dieses Brahman geniefsen die Seelen das *aiçvaryam*, die Herrlichkeit, welche in einer gottähnlichen, doch in gewissen Schranken gehaltenen Allmacht besteht und die Erfüllung aller Wünsche in sich

Schicksal der frommen Verehrer des Brahman *(Devayâna)*.

begreift. Als Organ des Geniefsens dient ihnen das *Manas*; ob sie sich auch der (gleichfalls mitgebrachten) *Indriya*'s dabei bedienen, ist zweifelhaft. Zu ihren Machtvollkommenheiten gehört auch die Fähigkeit, mehrere Leiber zugleich zu beleben, in welche sie sich, mittels Teilung ihrer Upâdhi's, zerteilen. — Obgleich dieses *aiçvaryam* der auf dem *Devayâna* in das niedere Brahman Eingegangenen endlich ist und nur bis zum Weltuntergange besteht, so sagt doch die Schrift von ihnen: „für solche ist keine Wiederkehr." Man mufs daher annehmen, dafs ihnen in der Brahmanwelt das höhere Wissen des *Samyagdarçanam* mitgeteilt wird, worauf sie beim Weltende, wo auch das niedere Brahman vergeht, mit demselben in „das ewige, vollendete *Nirvâṇam*" eingehen. Dieser Eingang heifst *Kramamukti*, „die Gangerlösung", weil sie durch ein Hingehen bedingt, oder „die Stufenerlösung", weil sie durch die Zwischenstufe der himmlischen Herrlichkeit vermittelt wird. Ihr entgegen steht die unmittelbare Erlösung des Wissenden, welche schon hier auf Erden erreicht wird, und die wir nun noch zu betrachten haben.

6. Die Erlosung.

„Aus der Erkenntnis die Erlösung"

§ 38. Die Frage nach der Möglichkeit einer Erlösung von der individuellen Existenz, welche den Angelpunkt des Vedânta wie anderer indischer Systeme bildet, setzt voraus die pessimistische Anschauung, dafs alles individuelle Dasein ein Leiden sei. Diese Ansicht wird denn auch sowohl im Veda (Bṛih. 3,4,2: *ato 'nyad ârtam*, „was von ihm verschieden, das ist leidvoll", Bṛih. 4,4,11 *anandâ nâma te lokâḥ*, „ja, freudelos sind diese Welten", S. 209, vgl. Kâṭh. 1,3. Îçâ 3) als auch im Systeme (S. 342. 467, vgl. p. 1139,12) gelegentlich ausgesprochen; doch findet sie sich keineswegs in dem Mafse betont, wie man erwarten sollte. — Wie ist nun von der Bindung *(bandha)* der Existenz eine Erlösung *(moksha)* möglich? — Nicht durch Werke: denn diese, die guten wie die bösen, fordern ihre Vergeltung, bedingen somit ein neues Dasein und sind die Ursache der Fortsetzung des *Saṃsâra*; aber auch nicht durch (moralische) Läuterung *(saṃskâra)*, denn

eine solche kann nur bei einem der Veränderung fähigen Gegenstande statthaben, der Âtman aber, die Seele, um deren Erlösung es sich handelt, ist unveränderlich. Daher kann die Erlösung nicht in irgend einem Werden zu etwas oder Betreiben von etwas bestehen, sondern nur in der Erkenntnis eines schon Vorhandenen, aber durch das Nichtwissen Verborgenen: „aus der Erkenntnis die Erlösung" (*jñânân mokshah*). Nachdem das Brahmansein der Seele erkannt ist, so tritt sofort mit dieser Erkenntnis die Erlösung ein (es heifst „das bist du", nicht „das wirst du sein", p. 917,7); die Erkenntnis der Identität mit Brahman und das Werden zur Seele des Weltalls erfolgen gleichzeitig (p. 66,7).

§ 39. Der Âtman, in dessen Erkenntnis die Erlösung besteht, ist nichts anderes als das Subjekt des Erkennens in uns. Aus diesem Grunde ist er auf natürliche Weise nicht erkennbar: „nicht sehen kannst du den Seher des Sehens" usw. (Brih. 3,4.2); man kann ihn nicht, wie ein Objekt, aufsuchen und betrachten; seine Erkenntnis läfst sich nicht willkürlich bewirken, und auch die Schriftforschung bringt dieselbe nicht ohne weiteres hervor, sondern dient nur dazu, die Hemmnisse dieser Erkenntnis zu beseitigen. Ob der Âtman erkannt werde, das hängt, wie die Erkenntnis jedes Objektes, davon ab, ob er sich uns zeigt, mithin von ihm selbst. Daher erscheint in der niedern Wissenschaft, welche den Âtman als persönlichen Gott sich gegenüberstellt und verehrt (§ 15), das Wissen als eine Gnade Gottes; in der höhern Wissenschaft läfst sich, da der Âtman in Wahrheit kein Objekt ist, nach einer Ursache seiner Erkenntnis nicht weiter fragen.

Die Erkenntnis bewirkt durch die Gnade Gottes.

§ 40. Gleichwohl kennt die religiöse Praxis gewisse Mittel (*sâdhanam*), durch welche die Erkenntnis des Âtman befördert wird. So werden schon von dem zur Wissenschaft Berufenen das Vedastudium und die vier Erfordernisse verlangt (1. Unterscheidung der ewigen und der nichtewigen Substanz, 2. Verzichtung auf Genufs des Lohnes hier und im Jenseits, 3. die Erlangung der sechs Mittel: Gemütsruhe, Be-

Hilfsmittel der Erkenntnis.

zähmung, Entsagung, geduldiges Ertragen, Sammlung, Glaube, 4. das Verlangen nach Erlösung). — Von dieser beim Schulunterrichte üblichen Aufzählung abgesehen und in allgemeinerm Sinne dienen als Beförderungsmittel des Wissens zwei: die Werke und die Meditation. 1) Die Werke können zwar das Wissen nicht hervorbringen, sind aber zur Erlangung desselben mitbehilflich *(sahakârin)*, und zwar dadurch, dafs sie die dem Wissen entgegenstehenden Hemmnisse zerstören: als solche Hemmnisse gelten die Anfechtungen *(kleça)*, wie (leidenschaftliche) Liebe, Hafs usw. (Die Werke haben somit im Heilsplane nicht eine meritorische, sondern asketische Bedeutung; vgl. 1082,12 *nirabhisandhin.*) Die als Mittel des Wissens dienenden Werke sind teils als weitere *(vâhya)*, teils als engere *(pratyâsanna)* bei demselben mitbehilflich. Als weitere Mittel werden aufgezählt: „Vedastudium, Opfer, Almosen, Büfsen, Fasten" (Bṛih. 4,4,22); diese sind nur bis zur Erlangung des Wissens zu betreiben. Im Gegensatze zu ihnen dauern die engern Mittel auch nach erlangtem Wissen noch fort; diese sind: „Gemütsruhe, Bezähmung, Entsagung, Geduld, Sammlung" (Bṛih. 4,4,23). — 2) Neben den Werken dient als Mittel des Wissens die fromme Meditation *(upâsanâ)*. Sie besteht in der andächtigen Betrachtung der Schriftworte, z. B. der Worte *tat tvam asi*, und ist, dem Dreschen vergleichbar, solange zu wiederholen, bis das Wissen als Frucht derselben hervortritt, was, je nachdem einer mit Beschränktheit oder Zweifel behaftet ist, längere oder kürzere Zeit erfordert. Mit der Erlangung des höhern Wissens fällt die Meditation weg, da sie ihren Zweck erreicht hat. (Die zum Werkdienst gehörigen Meditationen hingegen, wie auch die in der niedern Wissenschaft üblichen, sind bis zum Tode zu betreiben, indem die Gedanken in der Sterbestunde für die Gestaltung des Schicksals im Jenseits von Wichtigkeit sind.) Die Körperhaltung ist für die Meditation im Dienste der höhern Wissenschaft gleichgültig. (Ebenso für die Meditation als Teil des Werkdienstes; die in der niedern Wissenschaft übliche Meditation soll nicht stehend, noch liegend, sondern sitzend betrieben werden.)

§ 41. Das Wissen besteht in der unmittelbaren Intuition *(anubhava)* der Identität der Seele mit Brahman. Wer diese, und mit ihr die Überzeugung von der Nichtigkeit der vielheitlichen Welt und der Seelenwanderung erlangt hat, dessen vergangene Werke werden zunichte, und künftige kleben ihm nicht mehr an. Diese Vernichtung bezieht sich ebensowohl auf gute, wie auf böse Werke, da beide ihre Vergeltung fordern, mithin über den Saṃsara nicht hinausführen. Der Wissende hingegen ist zu der Erkenntnis gelangt: „das Brahman, welches der von mir früher für wahr gehaltenen Natur„beschaffenheit des Täterseins und Geniefserseins entgegen„gesetzt ist und seiner Naturbeschaffenheit nach in aller „Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Nichttäter und Nicht„geniefser ist, dieses Brahman bin ich, und darum war „ich weder vordem Täter und Geniefser, noch bin ich es „jetzt, noch werde ich es jemals sein" (p. 1078,4). Mit der Nichtigkeit des Täterseins ist auch die Nichtigkeit des als Frucht desselben bestehenden eigenen Leibes erkannt; somit wird der Wissende von den Schmerzen seines eigenen Leibes so wenig berührt wie von fremden Schmerzen; und wer noch den Schmerz empfindet, der hat eben das volle Wissen noch nicht erreicht. Die Vernichtung der Werke.

§ 42. Wie es für den Wissenden keine Welt, keinen Leib, keine Schmerzen mehr, so gibt es für ihn auch keine Vorschrift des Handelns mehr. Doch wird er darum nichts Böses tun: denn dasjenige, was die Voraussetzung alles Tuns, des guten wie des bösen, bildet, der falsche Wahn, ist in ihm zunichte geworden. Ob er im übrigen noch Werke tut, ist gleichgültig; mag er sie tun oder nicht, sie sind nicht seine Werke und haften ihm nicht mehr an. (So nahe es auch gelegen hätte, aus dem beschriebenen Zustande des sich als die Seele des Weltalls Wissenden ein positives moralisches Verhalten, welches sich in Werken der Gerechtigkeit und Liebe äufserte, abzuleiten, — so können wir doch eine solche Ableitung zwar in der Bhagavadgîtâ, vgl. S. 61, Anm. 36, nicht aber bei Çaṅkara nachweisen.) Aufhebung aller Pflichten.

arum der ib des Er-sten noch rtbesteht

§ 43. Das Wissen verbrennt den Samen der Werke, so dafs zu einem abermaligen Geborenwerden kein Stoff vorhanden ist. Hingegen vermag das Wissen nicht, die Werke zu vernichten, deren Saat schon aufgegangen ist, d. h. diejenigen, aus welchen der gegenwärtige Lebenslauf gezimmert ist. Hierauf beruht es, dafs der Leib, auch nachdem die Erweckung (*prabodha*) vollbracht ist, noch eine Weile fortbesteht, ähnlich wie die Töpferscheibe noch fortrollt, auch nachdem das Gefäfs, dem sie als Unterlage diente, vollendet ist. Doch ist dieses Fortbestehen ein blofser Schein, den der Wissende nicht heben, der ihn aber auch nicht weiter täuschen kann; so sieht der Augenkranke zwei Monde, aber er weifs, dafs in Wahrheit nur einer vorhanden ist.

Auflösung des Wissenden in Brahman

§ 44. Nachdem die Werke, deren Frucht noch nicht begonnen hat, durch die Erkenntnis vernichtet, diejenigen aber, als deren Frucht das gegenwärtige Dasein besteht, durch den Ablauf dieses Daseins zum Austrage gekommen sind, so tritt mit dem Augenblicke des Todes für den Wissenden die völlige und ewige Erlösung ein; „seine Lebensgeister ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er, und in Brahman löst er sich auf.“

„Wie Ströme rinnen und im Ozean,
„Aufgebend Name und Gestalt, verschwinden,
„So geht, erlöst von Name und Gestalt,
„Der Weise ein zum göttlich-höchsten Geiste.“

II.

INDEX

SÄMTLICHER ZITATE IN ÇAÑKARA'S KOMMENTAR ZU DEN BRAHMASÛTRA'S.

Erklärung der Abkürzungen.

Aâ = Aitareya-âranyakam
Ab = Aitareya-brâhmanam
Âçvçr = Âçvalâyana-çrautasûtram
Âpdh = Âpastamba dharmasûtram
Arsh = Ârsheya-brâhmanam
Au = Aitareya-upanishad
AV = Atharvaveda-samhitâ
BhG = Bhagavadgitâ
Bs = Brahmasûtram
Bu = Brihadâranyaka-upanishad
Cb = Chândogya-brahmanam
Çb = Çatapatha-brahmanam
Ch = Chândogya-upanishad
Çv. = Çvetâçvatara upanishad
GdpK = Gaudapâda's Kârikâ zur Mândûkya-upanishad
Jâb = Jâbala upanishad
Js = Jaimini-sûtram
ISpr = Indische Sprüche[2] (Boehtlingk)
Îçâ = Îçâ-upanishad
Kap = Kapila-sâñkhyasûtram
Kâtyçr = Kâtyâyana-çrautasûtram
Kauç = Kauçikasûtram
Kaushb = Kaushitaki-brâhmanam
Kb = Kâthaka-brâhmanam
Kena = Kena-upanishad
Kshu = Kaushitaki-upanishad
Ku = Kâthaka-upanishad
MaitrS = Maitrâyani-samhitâ
Manu = Mânava-dharmaçâstram
MârkP = Mârkandeya purânam
Mbh = Mahabhâratam
Mu = Mundaka upanishad
Ns = Nyâyasûtram
Pañc = Pañcavinça brâhmanam
Pân = Pânini
Pârgr = Pâraskara grihyasûtram
Pu = Praçna-upanishad
Râmây = Râmâyanam
RV = Rigveda-samhitâ
Sâñkhyak = Sâñkhya kârikâ
Shadv = Shadvinça-brâhmanam
TA = Taittiriya âranyakam
Tb = Taittiriya brâhmanam
Ts = Taittiriya samhitâ
Tu = Taittiriya-upanishad
Ys = Yogasûtram
Ysk = Yâska (ed. Roth)
Vaiç = Vaiçeshikasûtram
Vs = Vajasaney. samhitâ

I, 1.

28,1 = Ch 8,1,6
—,3 = Tu 2,1
31,6 = Tu 3,1
37,2 = Tu 3,1
39,2 = Ysk 31,15
41,4 = Bu 2,4,5
42,1 = Cb 6,14,2
48,1 = ? [1]
—,2 = Ab 5,31 1
45,5 = Tu 3,1
46,1 = Tu 3,6
48,6 = Bu 2,4,10
49,3 = Tu 3,1
50,5 = Js 1,2,1
51,6 = Ts 1,5,1,1
52,1 = Js 1,2,7
—,3 = Ts 1,1,1,1
54,1 = Ch 6,2,1
—,2 = Au 1,1,1
—,3 = Bu 2,5,19
55,1 = Mu 2,2,11
55,4 = Bu 2,4,14
—,6 = Ch 6 8,7
58,2 = Js 1,1,1 [2]
—,4 = Js 1,1,25
—,4 = Js 1,2,1
59,10 = Bu 2,4,5
60,1 ~ Ch 8,7,1
—,1 = Bu 1,4,7
—,2 = Bu 1,4,15
—,2 cf Mu 3,2,9
—,6 = Bu 3,9,28
61 1 = Bu 2 4,5
61 7 = Js 1,1,1
—,8 Zitat?
62,6 = Ch 5,10,5
63,6 = Ch 8,12,1
64,1 = Ku 2,22
—,2 = Mu 2,1,2
—,2 = Bu 4 3,15
—,10 = Ku 2,14
65,5 = Mu 3,2,9
66,1 = Mu 2 2,8
—,2 = Tu 2,9
—,2 = Bu 4,2,4

[1]) = 370,1 = 483,1 = 849,13 cf Pañcav. 21,8,9. (*bhâshyakrit* gloss.).

[2]) = 79,9 *çâstratâtparyavidah*

66,3 = Bu 1,4,10
—,4 = Îçâ 7
—,6 = Bu 1,4,10
67,1 = Pu 6,3
—,1 = Ch 7,1,3
—,3 = Ch 7,26,2
—,6 = Ns 1,1,2
68,2 = Bu 3,1,9
—,4 = Ch 3,18,1
—,4 = Ch 3,19,1
—,6 = Ch 4,3,1
—,6 = Ch 4,3,2
69,1 = Ch 6,8,7
—,1 = Bu 1,4,10
—,2 = Bu 2,5,19
—,3 = Mu 2,2,8
—,5 = Mu 3,2,9
70,1 = Kena 1,3
—,2 = Bu 2,4,14
—,4 = Kena 1,4
—,10 = Kena 2,11
71,1 ∾ Bu 3,4,2
72,6 = BhG 2,25 [3]
73,7 = Mu 3,1,1
—,8 = Ku 3,4
—,9 = Çv 6,11
74,1 = Îçâ 8
—,8 = Ab 3,8,1
75,1 = ? [4]
—,7 = Ch 5,7,1
—,7 = Ch 5,8,1
76,4 = Bu 2,4,5
77,1 = Bu 2,4,5
—,3 = Bu 2,4,6
—,3 = Bu 4,5,15
—,5 = Bu 2,5,19
—,9 = Bu 4,4,12
—,1. = BhG 15,20
—,14 = Ait.Br 5,8,1 [5]
78,3 = Bu 3,9,26
79,5 = Ku 3,11
—,6 = Bu 3,9,26
—,9 = 58,2
80,1 = Js 1,2,1
81,8 = ? [6]
83,4 = ? [7]
84,16 = Ch 8,12,1
87,7 = Bu 4,4,7
—,8 = ? [7]
—,11 = BhG 2,54
89,2 = Js 1,1,1
—,4 = Js 4,1,1
—,6 = Bu 1,4,10
—,10 = ? [8]
92,5 = BhG 14,17
93,11 = Ch 6,2,1
—,12 = Ch 6,2,3
—,16 ∾ Au 1,1,1-2
94,3 = Pu 6,3
—,4 = Mu 1,1,9
97,5 = Çv 6,8
97,9 = Çv 3,19
98,2 = Bu 3,7,23
99,10 = Ch 6,2,3
100,8 = Ch 6,2,3.4
—,5 ∾ Js 2,2,12
—,9 = Ch 6,2,1
—,10 = Ch 6,3,1
—,12 = Ch 6,3,2
101,3 = Ch 6,8,7
102,10 = Ch 6,8,7
—,11 ∾ Ch 6,14,2
103,7 = Ch 6,8,7
—,9 cf Ch 6,16
—,10 = Aâ 2,1,2,6
105,5 = Ch 6,8,7
106,4 = Ch 6,1,3.6
107,6 = Ch 6,8,1
108,5 = Ch 8,3,3
—,7 = Ch 6,8,3
—,8 = Ch 6,8,5
—,12 ∾ Bu 4,3,21
109,9 = Kshu 3,3 [9]
—,12 = Tu 2,1
—,12 ∾ Ch 7,26,1
—,13 = Pu 3,3
110,5 = Çv 6,9
111,1 = Bu 4,5,15
—,6 = Ch 7,24,1
—,8 = TÂ 3,12,7 [10]
—,9 = Çv 6,19
—,10 = Bu 2,3,6
112,1 = Bs 3,2,8
—,1 = ? [11]
—,3 = ? [12]
—,9 = Ch 5,14,1
—,11 = BhG 8,6
113,3 = Aâ 2,3,2,1 [13]
—,5 = BhG 10,41
—,8 cf Ch 1,6,6.7
114,1 = Bs 1,1,12
—,5 = Bs 1,1,12
—,8 = Bs 1,1,16
—,12 = Tu 2,1-4
—,13 = Tu 2,5
115,1 = Tu 2,1
—,7 = Tu 2,5
—,8 = Tu 2,5
116,1 = Tu 2,7
—,3 = Tu 2,8
—,4 = Tu 2,9
—,5 = Tu 3,6
—,6 = Bu 3,9,28
118,3 cf Tu 2,8
Bu, 4,3,33
—,8 = Tu 2,7
—,14 = Tu 2,1
—,17 cf Tu 2,6
119,2 = Tu 2,5
—,6 = Tu 3,6
—,11 = Tu 2,6
120,5 = Tu 2,7
120,7 cf Ku 3,11
—,14 = Bu 3,7,28
121,5 = Tu 2,6
—,7 = Bs 1,1,5
122,2 = Tu 2,7
—,9 = Tu 2,1-4
123,7 = Tu 2,5
—,9 = Tu 2,1
124,9 = Tu 2,6
125,3 = Bu 4,3,32
—,7 = Tu 2,9
—,10 = Ch 7,24
126,1 = Tu 2,1
—,2 = Çv 6,11
—,4 = Tu 2,7
—,6 = Tu 2,8
—,7 = Tu 2,9
—,7 = Tu 3,6
—,11 = Bu 3,9,28
—,12 = Tu 2,7
—,14 = Tu 2,8
127,5 = Tu 2,9
—,6 = Tu 2,6
—,7 = Tu 2,5
—,9 = Tu 2,7
—,10 = Tu 2,6
—,11 = Tu 2,1
—,13 = Tu 3,6
128,1 cf Tu 3,9
—,5 = Bs 1,1,12
—,7 = Tu 2,6
—,8 = Bs 1,1,13
—,15 = Bs 1,1,14
129,2 = Tu 2,6
—,7 = Ch 1,6,6-7
130,2 = Ch 1,7,5
—,7 = Ch 1,7,5
—,9 = Ku 3,15
—,10 = Ch 1,6,6
—,10 = Ch 1,7,5
—,11 = Ch 7,24,1
—,12 = ? [14]
131,1 = Ch 1,6,8
—,2 = Ch 1,6,6
—,4 = Bu 1,4,20
—,9 = Ch 1,6,7
—,12 = Ch 1,7,5
—,13 = Ch 8,7,1
132,1 = Ch 1,7,5
—,4 ∾ Ch 1,6,8
—,5 ∾ Ch 1,7,5
—,6 ∾ Ch 1,7,6
—,9 = BhG 10,41
133,3 = Mbh 12,12909
—,8 = Ku 3,15
—,10 = Ch 3,14,2
134,3 = Bu 3,7,9
—,11 ∾ Ch 1,6,1
135,6 = Tu 2,7
—,7 = Ch 8,14
—,15 = Ch 1,9,1
135,17 = Tu 2,1
136,2 cf Ch 1,9,1
—,5 = Ch 1,9,1
—,12 = Ch 3,14,3
—,15 = Bu 3,9,28 [15]
—,16 cf Ch 1,8,8
137,2 = Ch 1,9,2
—,6 = Ch 8,14
138,1 = RV 1,164,39
—,2 = Tu 3,6
—,3 ∾ Bu 5,1,1 [16]
—,5 = ? [17]
—,8 Ch 1,10,9
—,9 Ch 1,11,4-5
—,12 Ch 6,8,2
—,12 Bu 4,4,18
139,8 Çb 10,3,3,6
—,13 cf Ch 1,11,6-9
140,5 = Ch 1,11,5
—,12 = Ch 1,11,5
—,15 = Kshu 3,3 [18]
141,3 = Bu 4,4,18
—,5 = Ch 6,8,2
—,15 = ? [19]
—,16 = Ch 6,8,2
142,5 = Ch 3,13,7
143,10 = Ch 6,3,3
144,3 = Ch 3,13,7
—,6 = Ch 3,13,7
—,6 = Bu 5,5,3
—,10 = Ch 3,13,7.8
—,11 = Ch 3,13,8
—,12 cf Ch 3,13,8
—,15 = Ch 3,12,1
145,2 = Ch 3,12,6
—,3 = Ch 3,13,7
—,6 = Ch 3,12,6
146,5 cf Ch 3,14
—,6 = Ch 3,13,7
—,9 = Tb 3,12,9,7 [20]
—,11 = Bu 4,3,5
—,12 = Ts 1,6,3,3
147,3 = Ku 5,15
—,4 = Bu 4,4,16
—,11 = Ch 3,13,8
148,6 = Bu 4,4,24
—,11 = Ch 3,13,7
149,3 = Ch 3,13,1
—,6 = Ch 3,12,6
—,9 = Ch 3,12,5-6
—,12 = Ch 3,12,7
—,13 = Ch 3,11,3
150,1 = Ch 3,12,1
—,1 = Ch 3,14,1
—,5 = Bs 2,1,14
—,6 = Aâ 3,2,3,12 [21]
151,2 = Ch 4,3,8
—,9 = Ch 3,12,5
—,11 = Ch 3,12,6
—,13 = RV 10,90
152,2 = BhG 10,42

---

3) = 497,5 = 827,7 4) brâhmana-artig. 5) *Prâbhâkara* gloss 6) „..*a iksheta udyantam âdityam*“ gloss. 7) upanishad-artig 8) *brahmavidâm gâthâm udâharati* gloss 9) oder Kaush. 4,30, beidemal in beiden Rezensionen ohne *sarve*; ebenso 299,12. 10) = 390,6 = 404,14 = 686,9 11) brâhmana-artig 12) = 1047,12 = 1135,6 upanishad-artig 13) upanishad-artig 14) = 172,5 = 610,3 = 624,8 = 659,7 = 838,9 = 1124,12, nach Komment. zu Chând. p 409 angeblich *kâthake*, wohl schwerlich 15) mit der Lesart *âdeḥ* (Mâdhy.) 16) konfundiert mit Chând. 4,10,5. 17) darin soll *agni* = *mânavaka* sein. 18) gegen beide Rezensionen, genau ebenso 299,7. 19) cf schol. Kâty 7,1,4 p. 625,23. 20) „mantravarna“. 21) gloss.: „*Taittirîyake*“

---

[22]) nach der zweiten Rez. bei Cowell [23]) nach der ersten Rez. bei Cowell. [24]) gegen beide Rez., doch möglicherweise frei nach der ersten [25]) gegen beide Rez. bei Cowell. [26]) aus dem Paingirahasyabrahmanam = Paiñgi-Upanishad (232,12), cf RV. 1,164,20. [27]) nach den Mâdhyandina's, sonst (111,4 393,8 199,12) diese Stelle nach den Kânva's [28]) geradezu als *Sankhya-smṛiti* zitiert. [29]) Kânva's, nicht Mâdhyandina's. [30]) ungenau wie 212,3, genau 209,7. [31]) Smṛiti, wohl Mahâbhâratam. [32]) 216,14.15 beide Rezensionen vermengt

225,6 cf Bu 3,3,2 ?
—,12 = Mu 2,2,5
226,2 = Ch 6,8,4
—,4 = Mu 2,1,10
—,5 ∼ Mu 2,2,11
227,3 = Ku 4,16
—,5 = Bu 4,5,13
229,1 = Mu 2,2,8
—,3 = Mu 3,2,8
—,5 ∼ Bu 4,4,7
—,8 = Mu 2,2,5
—,11 ∼ Bu 4,4,21
230,10 = Mu 1,1,9
231,7 = Mu 2,3,5
—,12 = Mu 1,1,5
—,17 = Mu 3,1,1
232,10 = Bs 1,2,11
—,12 cf p. 184,3
233,7 = Bs 1,2,21
—,8 = Mu 2,2,5
—,11 ∼ Ch 7,23-24
234,3 = Pan 6,4,158
—,5 = Ch 7,15,1
—,6 = Ch 7,1,3
235,1 = Ch 7,1,5
—,2 = Ch 7,2,1
—,3 = Ch 7,2,2
—,5 = Ch 7,3,1
—,7 = Ch 7,15,1
—,8 = Ch 7,15,4
—,9 ∼ Ch 7,16,1 [33]
—,12 = Ch 7,24,1
236,1 = Ch 7,24,1
—,3 = Pu 4,2,3
—,6 = Ch 7,23,1
—,6 ∼ Pu 4,6
—,8 = Ch 7,24,1
—,9 cf Kshu 3,2
—,10 = Ch 7,1,3
—,12 = Ch 7,15,1
—,14 = Ch 7,15,1
237,4 cf Bu 4,3,12
Pu 4,3
—,8 = Ch 7,2,1
—,14 ∼ Ch 7,16,1 [33]
238,3 = Ch 7,16,1
—,4 Zitat?
—,13 ∼ Ch 7,16,1 [33]
—,14 = Ch 7,16,1
239,8 = Ch 7,16,2
—,9 = Tu 2,1
—,11 ∼ Ch 7,16,1
240,6 = Çv 6,15
—,7 = Ch 7,1,3
—,8 = Ch 7,26,2
—,11 = Ch 7,26,1
—,12 = Ch 7,24,1
241,3 = Ch 7,24,1
—,5 = Bu 4,5,15
—,7 cf Bu 4,3,16
—,10 = Bu 4,5,32
—,11 = Ch 7,23,1
—,13 = Ch 7,24,1
—,15 = Bu 3,4,2
242,4 = Bu 3,8,7-8
—,8 = Ch 2,23,4
242,13 = Bu 3,8,7
243,1 = Bu 3,8,11
—,3 = Ch 2,23,4
—,10 = Bu 3,8,9
244,7 = Bu 3,8,11
—,10 = Bu 3,8,11
—,12 = Bu 3,8,8
—,16 = Pu 5,2
245,1 ∼ Pu 5,6
—,4 cf Pu 5,2
—,5 = Pu 5,5
—,6 = Pu 5,5
246,2 = Pu 5,5 [34]
247,10 cf Çv 3,9
—,11 = Ku 3,11
248,3 ∼ Pu 5,5
249,2 = Ch 8,1,1
250,1 = Ch 8,1,4
—,10 cf Çv 5,2
251,3 ∼ Ch 8,1,2
—,5 = Ch 8,1,3
252,4 = Çb 10,6,3,2
—,9 = Ch [illegible]
253,9 = Pu 5,6
—,11 = Bu 2,5,15
254,1 ∼ Ch 8,1,6
—,3 = [illegible] 8,1,6
—,8 = Ch 8,1,3
—,11 ∼ Ch 8,1,2
255,2 = Ch 8,1,5
—,4 = Ch 8,1,6
256,1 = Ch 8,3,2
—,5 = Ch 6,8,1
257,5 = Ch 8,1,1
—,6 = Ch 8,4,1
258,3 ∼ Bu 3,8,9
—,5 ∼ Bu 4,4,22
—,11 = Ch 8,14
—,12 = Ch 1,9,1
259,3 = Ch 8,3,4
—,8 cf Ch 8,12,2
—,10 = Ch 8,14
260,7 = Bs 1,3,20
—,10 = Ch 8,7,1
261,1 = Ch 8,7,4
—,2 = Ch 8,9,3
[illegible] 4,11,3
—,4 = Ch 8,10,1
—,4 = Ch 8,11,1
—,6 = Ch 8,11,1
—,7 = Ch 8,11,2
—,9 ∼ Ch 8,11,3 [35]
262,1 = Ch 8,12,3
—,5 = Ch 8,1,3
—,12 = Ch 8,5,3
—,13 = Ch 8,12,3
263,4 = Ch 6,8,7
—,7 = Bu 1,4,10
—,10 = Ch 6,8,7
264,2 = Mu 3,2,9
266,2 = Ku 2,22
—,3 = BhG 13,31
—,9 = Ch 8,7,4
—,14 = Ch 8,10,1
267,1 = Ch 8,9,3
—,5 = Ch 8,11,3
267,8 = Ch 8,11,1
—,9 = Bu 4,3,30
—,11 = Ch 8,11,3
—,12 = Ch 8,12,1
—,14 = Ch 8,12,3
269,4 = Bs 1,3,18
—,13 = Bs 1,1,30
270,2 = Ch 8,3,4
—,15 = Ch 8,1,1
—,16 cf Çv 5,8
271,2 = Bs 1,2,7
—,5 = Ch 8,1,3
—,6 = Mu 2,2,10
= Ku 5,15
272,9 = Ch 3,14,2
273,7 = Bu 4,4,16
274,2 = Mu 2,2,5
—,3 = Mu 2,2,9
275,1 = Bu 4,3,6
—,2 = Bu 4,2,4
—,5 = BhG 15,6
—,7 = BhG 15,12
—,10 = Ku 4,12
—,11 = Ku 4,13
276,7 = Mbh 3,16763
—,2 = Ku 4,13
277,1 ∼ Ku 2,14
278,3 cf Js 6,1,25 fg
—,4 = Ch 6,8,7
279,6 = Ku 6,17
281,4 = Ch 8,11,3
—,5 = Tu 3,1
283,2 = Bu 3,9,1
—,6 = Bu 3,9,9
—,9 = Mbh 12,11062
285,3 cf Js 1,1,5
—,11 = Bs 1,1,2
288,1 = ? [36]
—,3 = Bu 1,2,4
—,6 = Mbh 12,8534
—,10 = Mbh 12,8535
289,1 = Manu 1,21
—,6 = Tb 2,2,4,2
298,3 = RV 10,71,3
—,5 = Mbh 12,7660
299,7 = Kshu 3,3 [25]
301,4 = Çv 6,18
—,6 Zitat?
—,8 = Ârsh p. 3
302,7 = Mbh 12,8525
304,1 = RV 10,190,3
—,7 = Tb 3,1,4,1
—,12 = Mbh 12,8535
305,1 = Mbh 12,8550
—,3 = ? [37]
—,11 = Ch 3,1,1
306,3 = Ch 3,6,3
—,7 = Ch 3,18,2
—,8 = Ch 4,3,1
—,9 = Ch 3,19,1
—,10 = Bu 2,2,4
309,6 = Bu 1,4,10
—,7 ∼ Ch 8,7,2
—,10 = ? [37]
—,11 = Bs 1,3,32
310,2 = Shadv 1,1 [38]
—,4 cf Mbh 1,4897
—,5 = Çb 6,1,3,2.4
311,5 = ? [39]
—,12 ∼ Ts 2,1,1,1
312,1 = Ts 3,4,3,2
313,2 = Ab 3,8,1
314,6 = Ys 2,44
—,9 = Çv 2,12
315,11 = Ts 7,1,1,6
316,4 cf Ch 4,1-3
—,5 = Ch 4,2,3
317,6 = Ts 7,1,1,6
318,4 = Ch 4,1,8
319,6 = Ch 4,3,5
—,9 = Pañc 20,12,5
—,10 ∼ Pañc 20,12,5
320,7 = Çb 11,5,3,13
—,7 = Ch 7,1,1
—,8 = Pu 1,1
321,1 = Ch 5,11,7
—,2 cf Manu 10,4
—,3 = Manu 10,126
—,8 = Ch 4,4,5
322,5 = ? [40]
—,6 = ? [40]
—,9 = ? [40]
—,10 Manu 4,80
—,11 = ? [40]
—,14 = Mbh 12,12860
323,5 = Ku 6,1
324,4 = Bu 3,3,2
—,10 = Ku 6,1
325,1 = Bu 4,4,18
—,3 = Ku 5,5
—,6 = Ku 6,3
—,16 = Tu 2,8
326,2 = Çv 6,15
—,3 cf Bu 3,3,2
—,5 = Bu 3,4,2
—,7 = Ku 2,14
—,11 = Ch 8,12,3
327,2 = Bs 1,1,24
—,5 = Ch 8,6,5
—,9 = Ch 8,7,1
328,1 = Ch 8,11,3
—,2 = Ch 8,12,1
—,4 = Ch 8,12,3
—,9 = Ch 8,14
329,9 = Ch 6,3,2
330,1 = Ch 8,14
—,2 = Bs 1,1,22
—,4 = Bu 4,3,7
—,9 = Bu 4,3,7
—,10 = Bu 4,4,22
331,2 = Bu 4,3,21
—,7 ∼ Bu 4,3,35
—,13 = Bu 4,3,7
332,2 = Bu 4,3,7
—,4 = Bu 4,4,22
—,11 = Bu 4,3,14-16
—,12 = Bu 4,3,15.16
—,13 = Bu 4,3,22
333,6 = Bu 4,4,22
—,8 = Bu 4,4,22

---

33) *vā* fehlt Chând. 7,16,1. 34) ungenau, anders 253,9. 35) ungenau, 267,11 genau. 36) aus einem Chandoga-brâhmaṇam gloss. cf RV. 9,62,1. 37) gloss. *mokshadharmeshu*, also wohl Mahâbh. XII 38) *indro* fehlt im Shadv. br. 39) nach p. 1016,11, wo dasselbe Zitat, *Kaṭhânâm saṃhitâyâm*. 40) vermutlich aus einem *Dharmasûtram*.

I, 4

II, 1

---

41) ein *Sâṅkhya*-Zitat? 42) episches Zitat. 43) d. h. Brihadâr. 4,4,18 nach den Mâdhyandina's. 44) zitiert als Kaushîtaki-brahmanam. 45) d. h. Brih. 2,1,20 nach den Mâdhyandina's. 46) übereinstimmend in 2,4 und 4,5. 47) nur in 2,4. 48) nur in 4,5. 49) in 4,5 nur Mâdhy. 50) nur in 4,5 Kânva. 51) nur in 4,5 Mâdhy. 52) in 2,4 nur Mâdhy., in 4,5 nur Kânva! 53) nicht in 4,5 Mâdhy. — 54) fast wörtlich Mbh 12,11211, aus einem *Purânam*. 55) nicht in unseren Yogasûtra's. 56) [illegible] 417,6 dieselbe Variante. 57) vgl Kapila 1,15. 58) „*nirâtiçayâ hi ak*[illegible] *iti Sâṅkhyâ manvante*.

424,3 cf Bu 6,1,13
—,5 = Ch 6,2,3
426,11 = Ku 2,9
—,12 ∼ RV 10,129,6.7
427,3 = ? [59]
—,5 = BhG 2,25
—,7 = BhG 10,2
428,1 = Bs 2,1,11
—,3 = Tu 2,6
—,7 ∼ Tu 2,6
429,7 = Bu 2,4 6
—,12 cf Bs 2,1,14
431,14 = Bs [illegible] 1,14
432,3 = Bu 2,4,6
—,3 = Ch 7,25,2
—,3 = Mu 2,2,11
—,4 = Ch 3,14,1
433,1 = GdpK 1,16
—,9 ∼ Ch 6,9,2-3 [60]
437,8 = Manu 12,105
443,3 = Tu 2,6
444,3 ∼ Ch 6,1,4
445,1 = Ch 6 4,1
—,3 = Ch 6,8,7
—,3 = Bu 2,4,6
—,4 ∼ Mu 2,2,11
—,4 = Ch 7,25,2
—,4 = Bu 4,4,19
446,4 = Ch 6,1,4
—,7 = Ch 6,8,7
—,8 = Ch 6,8,7
447,1 = Bu 2,4,14 [61]
—,5 = Ch 6,8,7
—,6 cf 103,9 (Ch 6,16)
—,9 = Bu 4,4,19
—,11 cf Kap 3,23
450,4 = Ch 5,2,9
—,7 = AA 3,2,4,7
—,8 = AA 3,2,4,17
451,5 = Ch 6,8,7
—,10 = Ch 6,16,3
452,7 = Bu 4,4,25
—,8 = Bu 3,9,26
—,9 = Bu 3,8,8
453,7 = Bu 3 9,26
—,7 = Bu 4,2,4
454,3 = Tu 3,1
—,5 = Bs 1 1,2
—,12 = Ch 8,14,1
—,13 = Ch 6,3,2
—,14 = TA 3,12,7
455,1 = Çv 6,12
—,9 = Ch 7,24,1
—,10 = Bu 2,4,14 [61]
—,13 = BhG 5,14-15
456,2 = Bu 4,4,22
—,5 = BhG 18,61
—,7 = Bs 2,1,14
—,8 = Bs 2 1,13
458,8 cf Ch 6,4
459,3 = Ch 6,2,1
—,4 = Au 1 1,1
—,13 = Ch 3,19,1
—,13 = Tu 2 7
460,7.9 = Ch 3,19,1
460,10 = Tu 2,7
469,3 = Ch 6,2,1
—,6 = Ch 6,2,2
—,10 = Ch 6,1,3
471,4 = Ch 6,1,3
—,10 = Ch 6,8,7
—,11 = Tu 2,6
—,13 = Ch 6,3,2
473,6 = Bu 2,4,5
—,7 = Ch 8,7,1
—,7 = Ch 6,8,1
—,8 = Bu 4,3,35
—,10 = Ch 6,8,7
474,3 = Ch 8,7,1
476,11 = Çv 6,8
479,12 = Çv 6,19
—,13 = Mu 2,1,2
480,1 = Bu 2,4,12
—,1 = Bu 3,9,26
—,2 = Bu 3,8,8
481,3 = Ch 6,3,2
—,4 Ch 3,12,6 [62]
—,6 cf Ch 8,3,3
—,6 cf Ch 6,8,1
—,8 = Ch 6,8,1
482,6 = 427,3 [59]
483,1 = 43,1
484,4 = Bu 4,2,4
—,10 = Bu 4 3,10
485,7 cf Kap 1,61
487,4 = Ch 3,14,2
—,5 = Ch 8,7,1
—,5 = Mu 1,1,9
—,5 = Bu 3 8,9
—,9 = Bu 3,8,8
—,13 = Bu 2,3,6
488,6 = Çv 3 19
489,1 = Bu 2,4,5
490,10 cf Ch 8,7,1
493,2 = Ksbn 3,8 [25]
—,4 = Bu 3,2,13
—,6 = BhG 4,11
—,9 = Ch 6,2,1
495,1 = Ch 6,3,2
—,7 = RV 10,190,3
—,9 = BhG 15,3
—,10 = ? [59]

II, 2.

496,5 = Bs 1,1,5
—,6 = Bs 1,1,18
—,[illegible] = Bs 1,4,28
507,10 ∼ Bu 3 7,4
—,13 = Bu 3,8 9
508,3 = Bs 2,1,24
521,1 ∼ Vaiç 7,1,9
—,2 ∼ Vaiç 7,1,10
—,2 = Vaiç 7,1,17
525,1 ∼ Vaiç 4,2,2
—,6 = Bs 2,1,6
—,9 = Bs 2,1 12
534,5 = Vaiç 4,1,1
—,7 = Vaiç 4,1,4
535,2 = Vaiç 4,1,5
539,13 = Vaiç 1,1,10
555,6 = ? [63]
557,12 = Tu 2,1
558,7 = ? [63]
563,4 = ? [63]
580,1 = Bs 2,2,20
594,1 = Ns 1,1,18
601,3 = ? [64]
—,5 = Ch 7,26,2
602,1 = Bs 2,3,17
—,6 = ? [64]
—,14 = ? [64]
604,6 = ? [64]
—,8 = ? [64]

II, 3.

606,4 = Ch 6,2,1
—,5 = Ch 6,2 3
607,1 = Tu 2,1
—,11 = Tu 2,1
608,1 = Tu 2,1
609,10 = Ch 13,5,1,15
610,2 = Bu 2,3,3
—,3 = 130,12
—,6 = ? [65]
—,7 = Tu 1,6,2
—,7 = Tu 1,7,1
—,13 = Tu 2,1
612,3 = Tu 3,2
—,7 = Ch 6,2,1
612,4 = 610,7
613,2 = Ch 6,1,2
—,2 = Bu 1,5,6 [30]
—,2 = Mu 1,1 3
—,4 = ? [66]
—,11 = Ch 6,1,2
614,2 = Ch 6 2 1
—,3 = Ch 6,2,3
—,4 = Ch 6,8,7
—,9 = Bu 2,4,6
—,9 = Mu 2,2,11
—,12 = Tu 2,1
—,13 = Ch 6,2,3
615,3 = Tu 2,1
616,2 = Ch 3,14,1
—,7 = Ch 3,14,1
—,9 = Ch 6 2 3
617,1 = Ch 6,2,3
—,2 = Tu 2,1
—,5 = Ch 6 1,2
—,10 = Ch 6,2 1
618,2 = Ch 6,2,1
—,6 = Ch 6,1 2
619,7 = Tu 2,1
623,4 = Bs 2,1 24
—,10 = Bu 3,8,8
—,11 = Bu 3,8,8
624,8 = 130,12
625,2 = Ch 10,6,3,2
—,3 = Çv 4,19
—,4 = Bu 2,4,2
—,12 = Tu 2,1
626,3 = Bu 1,5,22
627,1 cf Ch 4,1-3
628,4 = Ch 6,2,2
—,5 = Çv 6,9
629,4 = Ch 6,2,3
—,6 = Ch 3,14,1
—,6 = Mu 2,1,3
—,8 = Tu 2,6
—,9 = Tu 2,1
—,11 = Tu 2,1
630,1 = Tu 2,1
—,9 = Ch 6,2,3
631,3 = Tu 2,7
—,4 = BhG 10,4.5
632,1 = Ch 6,2,3
—,1 = Tu 2,1
—,5 = Ch 6 2,4
—,9 = Ch 6 2,4
633,1 = Ch 6,2,3
—,7 = Ch 6,4,1
—,12 = ? [51]
634,1 = Tu 2,1
—,2 = Bs 1,3,3
—,3 = Tu 2,1
—,13 = Tu 2,1
635,2 = Ch 6,2,3.4
—,5 = Bu 3,7,3
636,1 = Tu 2,6
—,2 = Tu 2,7
—,3 = Bu 3,7,23
—,5 = Ch 6,2 3
—,10 = Tu 3,1
638,1 = Mbh 12,13893
—,12 = Ku 3,3
639,4 = Mu 2,1 3
640,1 = Ch 6,6,5
—,8 = ? [67]
641,10 = Ch 6,11 3
642,6 = Bu 4,5,8
643,8 cf Mu 1,1,3
Ch 6,1,3 4,5
644,1 = Bu 2,1,20
—,4 = Mu 2,1,1
—,10 = Tu 2,7
645,1 = Ch 6,11,3
—,1 = Bu 4,4,25
—,2 = Ku 2,18
—,3 = Ku 2,18
645,3 = Tu 2,6
—,4 = Ch 6,3,2
—,5 = Bu 1,4,7
—,5 = Ch 6,8,7
—,5 = Bu 1,4,10
—,6 = Bu 2,5,19
—,9 = Çv 6,11
646,1 = Bu 4,4,5
—,7 = Bu 4,5,13
—,9 = Bu 4,5,14 [68]
647,3 = Bu 4,3,14
648,5 = Bu 3,9,28
—,5 = Tu 2,1

---

[59] nach 482,6 aus einem Purâṇam. [60] oder Chând. 6,10,2? [61] in 2,4 nur Mâdhy., in 4,5 beide. [62] angeglichen an RV 10,90,3 (pâdo 'sya, viçvâ). [63] buddhistisches Zitat? — [64] Bhâgavata Zitat. [65] upanishad-artig. [66] upanishad-artig; vgl das Parmenideische: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος — εὑρήσεις τὸ νοεῖν. [67] âmnâyate; brahmana-artig; cf Brih. 1,2,1.4. [68] Mâdhy., nur statt *idam imam* (Kâṇva)

II, 4.

III, 1.

---

[69] nur Kâṇva. [70] oder Kaush. 4,20. [71] d. h. Bṛih. 4,3,7 nach den Mâdhy. [72] cf Çatap. br. 10,4,1,4. [73] d. h. Bṛih. 3,7,23 nach den Mâdhy. [74] *âtharvaṇikâ brahmasûkte* (nicht im A. V.). [75] dharmasûtra-artig. [76] çrautasûtra-artig. [77] die Worte *dve çrotre* etc. enthalten wohl kein Zitat, sondern nur Çañkara's Auslegung der Stelle. [78] „smṛiti“, vielleicht aus einem Purâṇam. [79] in dieser Form mir nicht erinnerlich; vgl. Bṛih 1,5,3.22. [80] oder Sâñkhyasûtra 2,31; in jedem Falle ungenau. [81] Smṛiti, vielleicht Mahâbh. 12. [82] çruti; vgl. Bṛih 4.4,3 Brahma-upanishad p. 245. [83] çruti; *asmai = yajamânâya* gloss. [84] nach den Mâdhyandina's.

753,10 = Ch 5,10,7
754,3 cf Âpdh 2,1,2,3
756,2 = Ch 5,10,7
—,5 = Bu 4,4,6
758,1 = Mbh 12,10713
760,3 = Ch 5,10,7
—,7 = Bu 4,4,5
—,8 = Tu 1,11
761,5 = ? [85]
763,2 = Kshu 1,2
764,5 = Ku 2,6 [86]
—,7 = RV 10,14,
—,11 cf Ku 1 [87]
765,6 = Ch 5,3,3
—,7 = Ch 5,10,8
—,12 = Ch 5,10,1
—,14 = Ch 5,10,8
766,11 = Ch 5,10,8
767,1 cf Kshu 1,2
—,8 = Ch 5,10,8
—,9 = Ch 5,3,3
768,11 = Ch 6,3,1
769,2 = Ch 6,3,1
—,7 = Ch 5,10,5
—,9 = Ch 5,10,5.6
770,2 = Ch 5,10,5
—,7 = Ch 5,10,5
771,8 = Ch 5,10,6
772,2 = Ch 5,10,6
773,12 cf Ch 5,10,7
775,7 = Mbh 12,9971
776,5 = Ch 5,10,6
777,1 = Ch 5,10,7

III, 2.

778,5 = Bu 4,3,9.10
779,3 = Bu 4,3,9
—,6 = Bu 4,3,10
—,10 = Ku 5,8
780,3 = Ku 1,23
—,3 = Ku 1,24
—,6 = Ku 2,14
—,8 = Ku 5,8
—,11 = Bu 4,3,14
781,8 = Bu 4,3,12
782,3 = Bu 2,1,18
783,2 = Bu 4,3,10
—,7 = Ch 5,2,9
—,9 = Aâ 3,2,4,17
—,11 = ? [88]
784,2 = Bs 3,2,1
785,2 = Bu 4,3,9
—,4 = Ku 5,8
—,5 = Ku 5,8
—,6 = Ch 6,8,7
—,11 = Bs 2,1,14
787,3 = Çv 1,11
788,2 = Ch 6,3,2
—,4 = Ch 6,8,7
789,1 = Ch 8,6,3
789,3 = Bu 2,1,19
—,4 = Kshu 4,19-20
—,6 = Bu 4,4,22
—,7 = Ch 6,8,1
—,8 = Bu 4,3,21
790,4 = Ch 6,8,1
—,6 = Ch 6,8,2
—,9 = Ch 6,9,2
791,10 = Kshu 4,19-20
—,13 = Bs 1,1,28
—,14 = Ch 8,6,3
792,4 = Ch 8,6,3
—,5 = Ch 8,6,3
—,8 = Bu 4,4,7
—,10 = Ch 8,6,3
—,11 = Ch 8,1,2
793,4 = Bu 4,4,22
—,5 = Bu 2,1,19
—,9 = Bs 1,3,14
—,10 = Bu 2,1,19
794,3 = Ch 6,8,1
—,12 = Bu 4,5,15
—,14 = Bu 4,5,15 [84]
795,16 = Bu 2,1,16
796,1 = Bu 2,1,20
—,2 = Ch 6,10,2
797,12 = Bu 4,3,16
—,13 = Ch 8,3,2
—,14 = Ch 6,10,2
801,14 = Ch 6,8,1
—,15 = Bu 4,3,22
—,15 = Ch 8,4,2
803,4 = Ch 3,14,2
—,5 = Bu 3,8,8
804,4 = Ku 3,15
—,9 cf Ch 3,18,2
—,10 cf Pu 6,1
—,10 cf Ku 5,3
—,10 cf Bu 1,3,22
—,11 cf Ch 5,11,2
805,2 = Bu 2,5,1
—,10 ∾ Bu 4,4,19 [84]
—,12 = Çv 1,12
806,3 = Bu 3,8,8
—,3 = Ku 3,15
—,4 = Ch 8,14,1
—,5 = Mu 2,1,2
—,6 = Bu 2,5,19
—,8 = Bs 1,1,4
808,3 = Bu 4,5,13
—,9 = Bu 2,3,6
—,10 = Kena 1,3
—,11 = Tu 2,9
—,11 = ? [89]
809,3 = BhG 13,12
—,6 = Mbh 12,12909
—,14 = ? [90]
810,1 = ? [91]
811,11 = Bu 2,5,18
—,13 = Ch 6,3,2
812,9 cf Bs 3,2,11-14
—,10 cf Bs 3,2,15-21
—,11 = Bu 2,4,12
813,1 = Ku 6,13
814,5 = Bu 2,5,19
—,7 = Bu 2,5,19
—,9 = Ch 3,14,2
—,10 = Ch 3,14,1
815,3 = Bs 3,2,14
—,11 = Bs 1,1,4
817,5 = Ch 6,2,1
—,5 = Ch 6,8,7
821,3 ∾ Bu 2,3,1
—,6 = Bu 2,3,6
823,4 = Bu 2,1,1 [illegible]
—,4 = Tu 2,6
—,5 = Ku 6,13
—,8 = Tu 2,1
—,10 = 1Spr² 3117
—,12 = Tu 2,4
824,11 = Bu 2,3,6
825,5 = 1Spr² 3117
826,2 = Bu 2,3,6
827,4 = Mu 3,1,8
—,5 = Bu 3,9,26
—,6 = Mu 1,1,6
—,6 = Tu 2,7
—,7 [illegible] 7 2,6
—,14 = Ku 4,1
828,1 = Mu 3,1,8
—,3 = Mbh 12,1642
—,5 = ? [81]
829,4 = Mu 3,2,9
—,5 = Bu 4,4,6
—,8 = Mu 3,1,8
—,10 = Mu 3,2,8
—,10 [illegible] Tu 3 [illegible] 5
—,12 = Ch 8,3,7
—,12 = Bu 1,4,10
—,12 = Bu 3,4,1
—,13 = Bu 3,7,15
831,5 = Bu 3,7,23
—,5 = Bu 2,2,6
—,6 = Bu 2,5,19
—,16 = Ch 3,4,1
832,1 = Ch 8,4,2
—,7 cf Ch 3,18,2
—,8 cf ? [92]
—,8 cf Pu 6,1
—,11 = Ch 6,5,1
—,12 of Bu 4,3,21.35
833,1 = Ch 1,6,6
—,3 = Ch 1,7,5
—,4 = Ch 1,7,5
—,6 = Ch 1,6,5
—,7 = Ch 1,7,6
834,1 = Ch 6,2,1
—,14 = Ch 8,4,2
835,8 cf Ch 3,18
836,15 = Ch 6,8,1
837,2 = Ch 6,8,1
—,5 = Ch 3,12,7
—,6 = Ch 3,12,8
—,6 = Ch 3,12,9
—,11 of Ch 7,25,1-2
—,12 = Bu 2,4,6
837,13 ∾ Mu 2,2,11
—,13 = Ch 7,25,2
—,13 = Bu 4,4,19
—,13 = Çv 3,9
—,14 = Bu 2,5,19
—,16 cf Bu 3,4,1
838,8 = Ch 8,1,3
—,9 = 13,12
—,9 = Çb 10,6,3,2
—,10 = BhG 2,24
840,8 = Bu 4,4,24
842,4 = Kshu 8,8 [23]
—,8 = BhG 7,21-22

III, 3.

844,8 = Bs 1,1,4
846,2 = ? [93]
847,1 cf Mu 3,2,10
—,9 = Bu 6,1,1
—,11 = Bu 6,1,1
848,6 = Bs 2,4,10
849,1 = Bu 6,2,11
—,2 = Ch 5,10,10
—,6 cf Ch 5,1,3.11
—,7 = Bu 6,1,6
—,13 cf 43,1
—,11 = Ch 5,9,2
850,2 = Bu 6,2,14
851,4 = Mu 3,2,11
—,6 = Mu 3,2,10
—,11 cf AV 10,2
Kauç 64 sq
852,3 = Ku 2,15
—,3 = Aâ 3,2,3,12
—,5 = Ku 6,2
—,7 = Tu 2,7
—,8 cf Çb 10,6,1,10
—,9 = Ch 5,18,1
853,12 = Bs 3,3,10
854,2 = Bu 1,3,1.2
—,5 = Bu 1,3,7
—,8 = Ch 1,2,1
—,8 = Ch 1,2,7
855,4 = Bu 1,3,2
—,5 = Ch 1,2,7
—,11 = Bu 1,3,23
856,4 = Ch 1,1,1
—,6 = Ch 1,1,10
857,2 = Bu 1,3,7
858,2 = Bu 1,3,24
—,5 = Ts 2,5,5,2
—,6 = Ts 2,5,5,2
—,10 = Ch 1,9,1
859,7 = Bs 3,3,7
860,4 = Ch 1,1,1
—,15 = Ch 6,8,7
861,14 = Ch 1,1,7
863,10 = Bu 6,1,14
∾ Ch 5,1,13
864,1 = Kshu 2,14

---

85) smriti. 86) mit der Lesart *sâmparâpah* (für sâmparâyah), welche der Gloss. erklärt. *samyak parastât prâpyata*, *iti sâmparâpah paralokah, tadupâyah sâmparâpah.* 87) *smaranti*; eine Smriti-Erzählung von Naciketas ist mir nicht bekannt. 88) „*âcakshate svapnadhyâyavidah*". 89) ein ganz unbekanntes, sehr merkwürdiges Upanishad-Zitat. 90) „*moksha-çâstreshu*", vielleicht Mahâbh. 12? — 91) findet sich Brahmavindûp. 12; ist aber wohl eher dem Mahâbh. entnommen. 92) *ashtâçapham* (sc. brahma). 93) rituelles Zitat; die Ergänzung in der Glosse p. 845,11.

[94] nach den Mâdhyandina's. [95] gemischt mit Chând. 5,2,1. [96] „*Rânâyanîyânâm khileshu*". [97] *âtharvanikânâm upanishad-ârambhe.* [98] der Anfang des Chândogya-brâhmaṇam", cf Râj. M., Chând. introd. p. 17 n. [99] „Çâṭyâyaninâm". [100] Kâthakam, oder eine andere Rezension der Kâthaka-Up. — [101] Kaushîtakinâm agnishṭoma-brâhmaṇam. [102] „Bhâllavinâm". [103] „Paiṅgi-âmnâya". [104] „*dvâdaçalakshanyâm*". [105] „Jaiminisûtram" gloss. [106] smṛiti, vielleicht Mahâbh. 12 [107] nicht in unserer Jâbâla-Up. — [108] „*saṅkarshe*" (= *devatya-kânde* gloss.) [109] *ekâdaçe* gloss. [110] oder vielmehr aus Çatap. Br. 10? [111] aus dem Kommentar des Upavarsha zu den Jaiminisûtra's. [112] „*Maitrâyanîyânâm*" gloss. [113] „*Yajurvedinâm agnishomîyaḥ paçuḥ çruto, na «aja» iti jâtiviçeshaḥ*" gloss.

961,3 = Ch 5,11,1
—,4 = Ch 5,12,1
—,7 = Ch 5,18,2
—,12 = Ch 5,12,1
962,8 ∼ Ch 5,11,4
—,10 = Ch 5,12,2
—,11 = Ch 5,12,2
—,14 = Ch 5,18,1
963,6 = Ch 5,12,2
964,1 = Ch 3,14,1
—,1 = Ch 4,10,5
—,1 = Ch 8,7,3
—,2 = ? [114]
—,2 = Ch 4,8,3
—,2 = Ch 5,1,1
—,3 = Ch 7,15,1
—,6 = Ch 3,14,1
966,4 = Bs 3,3,1
967,3 = Ch 3,14,1
—,3 = Ch 4,10,5
—,4 = Ch 8,7,3
—,12 = Ch 3,14,4
—,13 = Bu 4,1,3
—,13 = BhG 8,6
968,5 = Bs 3,3,59
—,6 = Ch 8,15,2
—,7 = Ch 7,1,5
969,8 = Ch 1,5,5
970,5 = Ch 1,1,9
971,4 cf Ts 3,1,2,4
—,10 = Bs 3,3,42
972,5 = Ch 4,17,10 [115]

III, 4.

974,2 = Ch 7,1,3
—,3 = Mu 3,2,9
—,3 = Tu 2,1
—,4 = Ch 7,14,2
—,5 = Ch 8,7,1
—,7 = Bu 4,5,6.15 [50]
975,2 = Ts 3,5,7,2
—,3 = Ts 6,1,1,5
—,4 = Ts 2,6,1,5
976,8 cf Bu 2,4,5
977,8 = Bu 3,1,1
—,8 = Ch 5,11,5
978,3 = ? [116]
—,6 = Ch 1,1,10
—,10 = Bu 4,4,2
979,2 = Ch 8,15,1
—,9 = Îçâ 3
980,1 = Ch 12,4,1,1
cf Tâ 10,64
—,5 = Bs 3,4,2
981,2 = Bs 3,4,16
—,3 = Bs 3,4,1
—,7 = Mu 1,1,9
—,7 = Tu 2,8
—,8 = Ku 6,2
—,8 = Bu 3,8,9
981,9 = Ch 6,2,3
—,11 = Bu 2,4,5
—,12 = Bu 3,4,1
—,12 = Ch 8,7,4
—,13 = Ch 8,9,3
—,14 = Bu 2,4,10
982,1 = Bu 3,5,1
—,2 = Ch 8,12,3
—,6 = Ch 6,8,7
—,6 = Bu 3.7,23
—,11 = Kshu 2,5 [117]
983,1 = Bu 3,5,1
—,4 = Bu 4,5,15 [51]
—,6 = Ch 5,11,5
—,9 = Bs 3,4,4
—,11 = Ch 1,1,10
—,12 = Ch 1,1 1
984,2 = Bu 4,4,2
—,7 = Bu 4,4,6
—,8 = Bu 4,4,6
—,12 = Bs 3.4,6
985,2 = Ch 6,15,1
—,9 = Bs 3,4,7
—,12 = Îçâ 2
986,2 = Îçâ 2
—,11 = Bu 4,4,22
987,8 = Bu 4,5 15
988,6 = Ch 2,23,1
—,6 = Ch 5,10,1
—,7 = Mu 1,2,11
—,7 = Bu 4,4 22
—,8 = Jâb p. 445
989,2 = Ch 2,23,1
—,7 = Ch 2,23,2
—,11 = Ch 2.23,2
990,4 = Ch 2,23,1
—,8 = Ts 1,5,2,1
—,9 = Tu 1,11,1
—,10 = Ab 7,13,12
—,11 = Ch 5,10,1
—,11 = Mu 1,2,11
991,2 = Ch 2,23,2
—,3 = Bu 4,4,22
—,4 = Jâb p 445
992,3 = Ch 2.23,1
—,5 cf Ts 2,5,11,1
—,7 = Bu 4,4,22
—,8 = Ch 5,10,1
—,9 = Ch 2.23,2
993,1 = Ch 2,23,1
—,6 = Ch 5,10,1
994,6 = ? [118]
995,1 ∼ Js 3,4,3
998,2 4 = Tâ 10,62
—,4 = Tâ 10,10,3
—,6 = BhG 5,17
999,6 = Jâb. p. 444
1000,1 = Jâb. p. 445
—,3 = Jâb. p. 452
—,8 = Ch 1,1,3
—,9 = Ch 1,6,1
—,9 = Ch 10,1,2,2
—,9 = Ââ 2,1,2,1
1001,4 = ? [119]
1002,3 = Js 1,2,7
—,9 = Ch 1,1,1
—,9 = Ch 2,2,1
—,9 = Aâ 2,1,2,6
1003,1 = ? [120]
—,4 = Ch 1,1,7
—,5 = Ch 1,7,9
—,5 = Ch 2,2,3
1004,2 = Bu 4,5,1
—,3 = Kshu 3,1
—,4 = Ch 4,1,4
1005,4 = Ch 13,4,3,3
1006,6 = Bu 2,4,5
—,7 = Kshu 3,2 [22]
—,8 = Ch 4,3,1
—,8 = Ts 2,1,1,4
—,12 = Bs 3,4,1
1007,6 cf Bs 3,4,25
1008,7 = Bu 4.4,22
—,10 = Ch 8,5,1
1009,2 = Ku 2,15
—,6 = ? [121]
1010,9 = Bu 4,4,23
1011,10 = Ts 2,6,8.5
1011,12 = Js 3 3,34
—,13 = Bs 3,4,20
1012,4 cf Bu 4,4,23
—,8 ∼ Ch 5,2,1
—,9 = Bu 6,1 14 [122]
1013,6 = Ch 2,15,2
—,11 = Ch 5,2,1
1014,3 ∼ Ch 5,2,1
—,11 = Ch 1,10,1
1015,1 = Ch 1,10,4
—,7 = Ch 5,2,1
1016,4 ∼ Manu 10,104
—,6 = ? [123]
—,11 = ? [124]
—,12 = Ch 5,2,1
1017,2 = Bs 3 4 26
—,5 = Bu 4,4,22
—,10 = ? [125]
1018,4 = Bu 4,4,22
—,5 = Bs 3,4,26
—,10 = Bs 3,4,25
1019,4 = Bu 4,4,22
1020,1 = Kâty 24,4,24
—,3 = Bu 4,4,22
—,6 = BhG 6,1
1021,3 = Ch 8,5,3
1022,2 cf Ch 4,1
Bu 3,6. 3,8
—,5 cf Mbh 14,137 sq
1023,3 = Manu 2,87
—,8 = BhG 6,45
1024,3 = Bu 4,4,9
—,4 = ? [126]
1025,3 = Ch 2,23,2
—,4 Zitat?
—,5 = Mbh 12,8578
—,8 = Jâb. p. 444
—,11 = BhG 3,35
1026,7 cf Âpdh 1,9,26,8
Pârgr 3,12,2
1027,1 = Js 6,8,22
—,3 = ? [126]
1028,10 = Js 1,3,8.9
1030,1 = ? [123]
—,6 = 1027,3
1031,1 = ? [126]
1032,1 = Ch 2,3,2
—,6 = Bu 1,3,28
1033,4 = Ch 1,2,13
—,10 ∼ Ch 1,3,1,26
—,11 = Ch 1,7,8
1034,5 = Bu 3,5,1
1036,3 = BhG 10,37
—,4 = Âpdh 2,9,21,1
—,5 = Râmây 1,1,1
1037,2 ∼ Bu 3,5,1
1038,1 = Ch 8,15,1
—,12 = Ch 2,23,2
1039,5 = Bu 3,5,1
1041,8 = ? [127]
—,12 ? [127]
1042,2 = Bs 3,4,26
1044,6 = Ku 2,7
—,10 cf Au 2,4,5
1045,3 = BhG 6,37
—,4 = BhG 6,40
—,6 = BhG 6,43
—,7 = BhG 6,45
1046,5 = Bu 3,8,8
—,5 = Bu 3,9,26
—,6 = Ch 7,24,1
—,6 = Mu 2,2,11
—,6 = Bu 2,4,6
—,7 = Bu 4,4,25
—,8 = Bu 4,5,15
1047,9 = Ch 3,14,2
—,12 = 112,8
1048,1 = Mbh 12,7125

IV, 1.

1049,6 = Bu 2,4,5
—,7 = Bu 4,4,31
—,8 = Ch 8,7,1
1050,4 = Bu 2,4,5
—,8 = Bu 2,4,5
1051,9 = Ch 4,1,4
—,10 = Ch 4,2,2
—,12 = Ch 3,18,1
,12 = Ch 3,18,3
1052,5 = Ch 1,5,1
—,6 = Ch 1,5,3
1053,1 = Ch 6,8,7
1054,10 = Ch 6,8,7
—,13 = Bu 2,4,5
1055,5 = Tu 2,1
—,5 = Bu 3,9,28
—,6 ∼ Bu 3,8,11

---

114) verwandt mit 717,10. 115) 972,7 ist kein Zitat. 116) Sprichwörtlich. 117) Schönes und merkwürdiges Upanishad-Zitat; Weber verdankte ich die Vermutung *Kânveyâh* statt *Kâvayeyâh*. Die Stelle steht Aâ 2,3,6,8 *Kâvasheyâh*, so auch ad Çv p. 257. Vgl. ad Js 1,2,4. 118) *mahâ-pitriyajñe dishṭaṃ gata-agnihotre ca çrutaṃ vâkyam udâharati*, gloss. 119) Brâhmana-Zitat, taittirîya-artig. 120) „*nyâyavidâṃ smaraṇam*". 121) „smṛiti", vielleicht Mahâbh. 12 122) Mâdhy. 123) „*smaryate*", dharmasûtra-artig. 124) „*Kaṭhânâṃ saṃhitâyâm*". 125) Çruti; *yâvajjîva-çruteḥ* gloss 126) smṛiti, dharmaçâstra-artig. 127) „*tathâca uktaṃ smṛitikâraiḥ*"

IV, 2.

IV, 3.

IV, 4.

128) Upanishad-Zitat. 129) Mâdhy 130) smriti 131) vgl Yogaçikhâ 2. 132) Kâṇva 133) smaryate. 134) mit dem sonst nur bei Chând. Up. üblichen Zusatze: „iti (tathâ) brâhmaṇam“

1140,10 cf Bs 4,3,15
—,11 = Ku 4,15
—,13 cf Mu 3,2,8
—,14 = Ch 7,24,1
—,15 = Ch 7,25,2
1141,5 cf Ch 8,7,1
—,8 = Ch 8,7,1
—,10 = Ch 8,12,3
—,11 = Ch 8,1,6
1142,6 = Bu 4,5,13 [135]
—,11 = Bs 3,2,11
—,13 = Ch 7,25,2
1143,7 = Ch 8,2,1
1144,9 = Ch 8,2,1
1145,5 = Ch 8,1,6
—,8 = Ch 8,2,1
—,12 = Ch 8,12,5 [136]
—,13 = Ch 8,13,1
1146,1 = Ch 7,26,2
1147,7 = Bs 4,4,11
1148,3 = Ch 7,26,2
1149,1 = Bu 2,4,14
—,2 = Bu 4,3,30
—,3 = Bu 4,3,32
1149,6 = Ch 6,8,1
—,7 = Bu 4,4,6
—,10 = Bu 2,4,12
—,11 = Bu 4,5,15
—,12 = Bu 4,3,19
1150,4 = Tu 1,6,2
—,5 = Tu 1,5,3
—,5 = Ch 8,1,6
1151,6 = Tu 1,6,2
—,11 = Tu 1,6,2
—,13 = Tu 1,6,2
1152,4 = Ch 3,12,6
1152,11 = Mu 2,2,10
—,13 = BhG 15,6
1153,3 ∾ Kshu 1,7
—,4 = Bu 1,5,20
—,5 = Bu 1,5,23
—,12 = Ch 8,5,3
1154,1 = Ch 8,5,3
—,5 = Ch 8,6,6
—,5 = Bu 6,2,15
—,6 = Ch 4,15,6
—,7 = Ch 8,15,1
—,9 = Bs 4,3,10

---

135) Kânva.

136) *„evaṃ hi âha âmnâyaḥ“*

III.

VERZEICHNIS

der Eigennamen in Çañkara's Kommentar zu den Brahmasûtra's, mit Ausnahme derjenigen, welche in den besprochenen Upanishadstellen und Sûtra's vorkommen.

IV.

TERMINI DES VEDÂNTA

UND ÄHNLICHES.

S. Seite des Werks, A. Anmerkung, p. Seite des Kommentars zu den Brahmasûtra's.

abhimâna der Wahn (der empirischen Erkenntnis) S. 58. 304. 322.

abhyudaya Glück (jenseitiges; vielleicht auch solches in der folgenden Geburt) S. 111. 472 A.

âcâra das Herkommen, die Sitte S. 12. 96 A. 422.

âçrama brahmanisches Lebensstadium S. 16 fg.

âçraya Basis, Stütze S. 137.

adhidaivatam in kosmologischer Hinsicht (vgl. *adhyâtmam*) S. 152. p. 726,9.12.

adhikaranam Abschnitt in Werken, Kapitel S. 41.

adhikrita berufen, vgl. S. 63 fg. 412.

adhvaryu Priester des Sâmaveda S. 5 fg.

adhyaksha Aufseher 1) des Leibes, individuelle Seele S. 398. p. 161,1. 270,7; 2) in der niedern Brahmanwelt S. 69 A.; Schöpfer p. 377,1.2. 3.7.10.

adhyatmam adv. in psychologischer Hinsicht (vgl. *adhidaivatam*) S. 152. 169. p. 726,9.11.

adhyâtmam n. = *pratyagâtman* p. 158,3.

adhyâsa die (falsche) Übertragung S. 55. 343

adhyâya Hauptabschnitt in Werken, Lektion S. 4. 32. 41.

adrishtam die unsichtbare Folge der Werke, das moralische Verdienst S. 407 A. 226.

âgama die (heilige) Überlieferung S. 96. p. 418,7.8. 426,5.6.9. 435,11. 437,13. 439,7.

agni Feuer, Gott des Feuers S. 167.

agnihotram Feueropfer S. 167 fg.

agniloka Region des *Devayâna* S. 475.

aham brahma asmi „ich bin Brahman“, Brih. 1,4,10.

ahampratyaya das Selbstbewufstsein S. 357. 56 A. 341. 346.

ahampratyayin Vorsteller des Ich = *Manas* S. 55 A. 56 A. 357.

ahankâra das Selbstbewufstsein S. 357. 219. 346.

ahankartar die individuelle Seele S. 346. 357. 55 A.

aiçvaryam Herrschermacht, Herrlichkeit 1) der Götter S. 69. 70; 2) der auf dem *Devayâna* eingegangenen Frommen S. 479 fg.

akâmayamâna der nicht (mehr) Verlangende, Erlöste S. 209. 85. 340. 462.

âkâça der Äther, der (als materielles Element vorgestellte) Raum S. 249 fg

âkâra Gestalt S. 221.

âkriti Gestalt, εἶδος, Spezies S. 73.

brahmacâryam Leben als solcher, Entsagung S. 174.
brahmaloka 1) die Welt des Brahmán S. 174. 475, 2) Bráhman als Welt S. 176, 3) dessen Welt das Bráhman ist S. 211.
brahma mîmâṅsâ die Brahmanforschung, Vedântalehre, vgl. S. 21.
bráhman (neutr.) 1) das Gebet, 2) das Bráhman S. 18. 50 fg. 127 fg.
brahmán (masc.) 1) der Beter, Priester S. 5 fg., 2) Brahmán als Volksgott S. 127 A.
brâhmaṇa der Beter, Brahmane S. 14 (prägnant S. 65. 155. 144 211, Gegensatz: *brahma-bandhu* S. 282).
brâhmaṇam Schriftengattung des Veda S. 7 fg.
brahmaṇaspati Herr des Gebetes, eine mythologische Personifikation des Gebetes, Vorläufer des Bráhman-Begriffes S 18.
brahma-vidyâ die Lehre vom Bráhman S. 3. 174. 441.
brihaspati = *brahmaṇaspati*.
buddhi 1) die Erkenntnis, 2) der Intellekt im allgemeinen; kein besonderes psychisches Vermögen S. 357, wiewohl gelegentlich als solches aufgezählt S. 447. Die *buddhi* ein Nicht-Geistiges p. 180,7; S. 271.
buddhi-indriya's die (fünf) Erkenntnisorgane S. 356.

çabda die Schriftoffenbarung, Çruti S. 98.
çaçavishâṇam S. 74 A.
çâkhâ Zweig (des Veda), Vedaschule S. 5. 9 fg.
çakti Kraft S. 74. 245 fg.; 122 A. 342 A.
çakti-âtmanâ δυνάμει, potentiell S. 337.
çâlagrâma p. 174,16. 188,12. 253,12.
caṇḍâla, *cáṇḍâla* Abart der *Çûdra*'s, niedrigste Menschenklasse S. 168. 206. 394.
caraka fahrender Schüler S 16.
caraṇam der (moralische) Wandel S. 421 fg.
çârîra die individuelle Seele, vgl. p. 171,11 fg. 461.
çarîram der Leib; vgl. S 191 A. 461.
caitanyam Geistigkeit S. 61. 146. 229. 318. 333. 350.

çata-adhikâ nâḍî s. *sushumnâ*.
citragupta S. 413.
cittam S. 357.
çraddhâ Glaube S. 401. 408.
çruti Offenbarung, heilige Schrift S. 24. 95. 96 A.
çûdra Angehöriger der vierten Kaste S. 13. 63 fg.
çuktikâ Perlmutter p. 14,4. 86,13

dakshiṇâ Opferlohn S. 14.
darçanam die Weltansicht, das philosophische System, vgl. S. 20.
deça-kâla-nimitta S. 541.
deha der (grobe) Leib S. 352. 461.
dehavîjâni bhûtasûkshmâṇi = *sûkshmam çarîram* S. 399
dehin die individuelle Seele S. 461.
deva altvedischer Gott S. 68 fg. (hingegen Brahman ist *îçvara*).
devaloka Götterwelt, Region des *Devayâna* S. 475.
devayâna der Götterweg S. 392. 475.
dharma 1) Qualität, Eigenschaft S. 55. 277, 2) Pflicht S. 87. 423.
dharma-sûtra's vedische Schriftengattung S. 12.
dharmavyâda p. 322,12.
drishṭânta Erfahrungsbeispiel S. 99.
drishṭi p. 856,12. 880,12.14. 1062,4, S. 28 A.
dvija der Zweimalgeborene, durch das *Upanayanam* Wiedergeborene, Angehörige der drei obern Kasten S. 14. 17 A. 63.

etad vai tad „wahrlich, dieses ist das“ S. 159. 166.

gauṇa bildlich S. 354.
gâyatrî S. 180.
grahaṇam S 261 A.
graha âvishṭa Besessener S. 318.
gṛihastha S. 17. 453.
guṇa Attribut S. 112.
guṇavâda p. 312,7.8. 937,6, 751,3 945,2. 994,5.

Hiraṇyagarbha eine mythologische Personifikation der Schöpferkraft S. 69 A. 127 A. 363.
hṛid, *hṛidayam* Herz S. 174.

159. 177. 191. 196; 2) das physische Lebensprinzip a) der ganze Komplex des feinen Leibes und seiner Organe, nur S. 217; b) enger: die psychischen Organe (*manas*, *indriya*'s, *mukhya prâṇa*) S. 253 fg.; c) noch enger: der *mukhya prâṇa* allein S. 359 fg.; d) am engsten: das Ausatmen, als Zweig des *mukhya prâṇa*, S. 362.
prapañca die Ausbreitung (der Sinnenwelt) S. 452. 497.
prapâṭhaka Abschnitt in Schriften = *adhyâya* S. 32.
pratîkam das Symbol S. 9 A. 473, p. 147,14. 189,8. 217,10. 835,9. 1059,6.
pratyaksham die Anschauung, sinnliche Wahrnehmung S. 24. 94. 261; nicht zu verwechseln mit dem *anubhava*, dessen Objekt (Brahman) *paroksha* ist S. 227. 441 457; widersprechend S. 56.
pratyavâya Niedergang (in der Seelenwanderung) p. 754,1, dem *abhyudaya* entgegengesetzt; vgl. p. 937,9.10 938,2. 1128,15. 1130,7 (Herabwürdigung p. 1064,3.5).
pratyaya Perzeption S. 261 A., Vorstellung S. 9 A
prasada = *anugraha*.
prâyaçcittam Bufsleistung S. 420. 456.
prithivî die Erde S. 254. 256 A.
purâṇam mythologische Schriftengattung S. 64. 254. 36.
purîtat (masc.) Perikardium S. 374 fg.
purohita Hauskaplan eines Fürsten S. 6.
purusha Mann, Geist S. 127.
purusha-artha das Ziel des Menschen (die Erlösung) S. 101 A.
purusha purîçaya S. 214. 175.
pûrva-mîmânsâ s. *mîmânsâ*.
pûrvapaksha die (in der Regel vorangeschickte) Argumentation des Opponenten (Gegensatz: *siddhânta*).
pûrvaprajña S. 208. 405 fg.

rakshas. *râkshasa* Kobold S. 169.
raurava S 413.
ric Vers S. 5; 151: davon *rig-veda*.
ritvij Opferpriester S. 5. 14.
rishi die menschlichen Urheber der Veden (Mantra's und Brâhmaṇa's) S. 40. 100 A. 438.

rûpam Gestalt, Erscheinungsform, Erscheinung S. 110. 193. 227.

[*sac-cid-ânanda*] S. 228.
sâdhanam Mittel S. 106. 443 fg. 20.
saguṇam brahma das attributhafte, niedere Brahman S. 109 fg.
saguṇâ avasthâ p. 1146,4.
saguṇâ vidyâḥ (plur.) die Wissenschaften (Vorstellungen) vom attributhaften Brahman p. 910,2. 1132,1. 911,4. 1047,9. 1077,7. 1082,11. 1149,13.
sâkshin der Zeuge, Zuschauer, die Seele S. 56 A. 61. 346. 350 136.
samâdhi Sammlung, Meditation 1) S. 444, 2) S. 346. 85
saman Lied S. 5. 151; davon *sâmaveda*.
samâna S. 363.
saṃhitâ Sammlung (vedische) S. 7.
samîraṇam S. 280 362.
saṃkalpa Funktion des Manas 1) Vorstellen S. 358, 2) Entschlufs, Wunsch S. 372
saṃnyâsa p. 891,9.
saṃnyâsin einer, der (im vierten *Âçrama*) alles von sich geworfen hat S. 17.
sampas âpa, *sâmparâpa* S. 413 A.
samparâya das Hinscheiden; *sâmparâya* das Leben nach dem Tode S. 413
samprasâda Tiefschlaf, Seele im Tiefschlafe, Seele (*avasthâvant* für *avasthâ* p. 259,6) S. 174. 176. 199., 466.
saṃrâdhanam die Ekstase S. 230.
saṃsâra der Umlauf, die Wanderung (der Seele) S. 385 fg.
saṃsârin die wandernde (individuelle) Seele p. 98,1.
saṃskâra 1) Eindruck S. 76. 261 A. 460, 2) moralische Läuterung S. 91 A. 435.
samyagdarçanam die (alles auf einen Punkt beziehende) „universelle Erkenntnis“; besser vielleicht zu übersetzen: „die vollkommene Erkenntnis“ (τὸ τέλειον 1 Cor. 13,10)
samyagjñânam = *samyagdarçanam*.
saṃyamanam S. 413.
sâṅkhyam das System des *Kapila* S. 20.
sarvagatatvam S. 329.

V.

Konkordanz der Zitate aus Çañkara's Kommentar zu den Brahmasûtra's.

C = Calcuttaer Ausgabe in der Bibliotheca Indica
P = Punaer Ausgabe in der Ânandâçrama Series

Die Zitate im vorliegenden Werke beziehen sich auf Seite und Zeile in C. Um die Auffindung in P zu erleichtern, wird die erste Zeile jeder Seite von C mit der entsprechenden Seite und Zeile von P in Parallele gestellt. Von der letzteren aus kann, da die Zeilen in beiden Ausgaben ungefähr von gleicher Länge sind, das betreffende Zitat durch Abzählen der Zeilen auch in P leicht gefunden werden.

C	P	C	P	C	P	C	P	C	P
5,1 =	3,1	42,1 =	35,5	79,1 =	72,8	116,1 =	110,4	153,1 =	150,3
6,1 =	4,1	43,1 =	36,7	80,1 =	73,4	117,1 =	111,7	154,1 =	150,11
7,1 =	4,2	44,1 =	37,4	81,1 =	73,8	118,1 =	112,7	155,1 =	151,10
8,1 =	5,1	45,1 =	38,4	82,1 =	75,2	119,1 =	113,13	156,1 =	152,10
9,1 =	5,2	46,1 =	39,1	83,1 =	75,6	120,1 =	114,11	157,1 =	153,14
10,1 =	6,8	47,1 =	39,6	84,1 =	76,4	121,1 =	115,11	158,1 =	154,12
11,1	—	48,1 =	40,3	85,1 =	77,17	122,1 =	116,11	159,1 =	155,9
12,1 =	7,1	49,1 =	41,6	86,1 =	78,9	123,1 =	117,13	160,1 =	156,10
13,1 =	8,1	50,1 =	42,3	87,1 =	80,1	124,1 =	118,10	161,1 =	157,9
14,1 =	9,1	51,1 =	43,2	88,1 =	81,2	125,1 =	119,15	162,1 =	158,11
15,1 =	10,3	52,1 =	44,2	89,1 =	81,8	126,1 =	120,12	163,1 =	159,13
16,1 =	11,3	53,1 =	45,2	90,1 =	83,6	127,1 =	121,15	164,1 =	161,1
17,1 =	12,3	54,1 =	46,1	91,1 =	83,10	128,1 =	122,14	165,1 =	161,8
18,1 =	13,1	55,1 =	46,4	92,1 =	85,2	129,1 =	123,13	166,1 =	162,4
19,1 =	14,2	56,1 =	47,7	93,1 =	86,2	130,1 =	125,2	167,1 =	164,1
20,1 =	15,3	57,1 =	48,2	94,1 =	87,4	131,1 =	126,5	168,1 =	165,1
21,1 =	16,5	58,1 =	49,4	95,1 =	88,6	132,1 =	127,7	169,1 =	166,1
22,1 =	17,4	59,1 =	50,3	96,1 =	89,9	133,1 =	128,6	170,1 =	166,8
23,1 =	18,2	60,1 =	51,10	97,1 =	90,7	134,1 =	129,7	171,1 =	167,12
24,1 =	19,3	61,1 =	52,12	98,1 =	91,5	135,1 =	130,5	172,1 =	168,10
25,1 =	20,3	62,1 =	54,1	99,1 =	92,1	136,1 =	131,10	173,1 =	169,10
26,1 =	21,2	63,1 =	54,8	100,1 =	92,14	137,1 =	133,1	174,1 =	171,2
27,1 =	21,4	64,1 =	55,10	101,1 =	94,5	138,1 =	133,9	175,1 =	172,4
28,1 =	22,5	65,1 =	57,5	102,1 =	95,5	139,1 =	134,12	176,1 =	173,3
29,1 =	23,6	66,1 =	58,1	103,1 =	96,8	140,1 =	135,11	177,1 =	174,4
30,1 =	24,5	67,1 =	59,1	104,1 =	98,4	141,1 =	137,1	178,1 =	175,1
31,1 =	25,5	68,1 =	60,3	105,1 =	99,5	142,1 =	138,3	179,1 =	176,6
32,1 =	26,8	69,1 =	61,2	106,1 =	100,4	143,1 =	139,4	180,1 =	177,5
33,1 =	27,2	70,1 =	62,9	107,1 =	101,1	144,1 =	140,2	181,1 =	178,5
34,1 =	28,1	71,1 =	63,8	108,1 =	101,15	145,1 =	141,6	182,1 =	179,6
35,1 =	29,4	72,1 =	64,10	109,1 =	103,1	146,1 =	142,2	183,1 =	180,10
36,1 =	30,3	73,1 =	65,16	110,1 =	104,4	147,1 =	143,5	184,1 =	181,11
37,1 =	31,1	74,1 =	66,7	111,1 =	105,4	148,1 =	144,9	185,1 =	182,12
38,1 =	31,5	75,1 =	67,8	112,1 =	106,4	149,1 =	145,11	186,1 =	184,1
39,1 =	32,4	76,1 =	68,11	113,1 =	107,7	150,1 =	146,11	187,1 =	184,10
40,1 =	33,4	77,1 =	69,8	114,1 =	108,1	151,1 =	147,12	188,1 =	186,4
41,1 =	35,1	78,1 =	71,3	115,1 =	109,3	152,1 =	149,7	189,1 =	187,5

C	P	C	P	C	P	C	P	C	P
190,1 =	188,3	262,1 =	257,5	334,1 =	325,1	406,1 =	396,1	478,1 =	466
191,1 =	189,3	263,1 =	258,5	335,1 =	325,11	407,1 =	396,3	479,1 =	467
192,1 =	189,14	264,1 =	259,4	336,1 =	327,1	408,1 =	397,3	480,1 =	468
193,1 =	191,5	265,1 =	260,2	337,1 =	327,10	409,1 =	398,1	481,1 =	469
194,1 =	192,2	266,1 =	260,14	338,1 =	328,14	410,1 =	398,1	482,1 =	470,
195,1 =	193,4	267,1 =	262,2	339,1 =	330,3	411,1 =	399,10	483,1 =	471,
196,1 =	194,5	268,1 =	263,1	340,1 =	331,5	412,1 =	401,3	484,1 =	472
197,1 =	195,7	269,1 =	264,1	341,1 =	332,5	413,1 =	402,5	485,1 =	473,8
198,1 =	196,7	270,1 =	265,6	342,1 =	333,9	414,1 =	403,4	486,1 =	474,4
199,1 =	197,7	271,1 =	266,7	343,1 =	334,8	415,1 =	404,2	487,1 =	475,7
200,1 =	198,7	272,1 =	267,6	344,1 =	335,9	416,1 =	405,6	488,1 =	476,8
201,1 =	199,10	273,1 =	268,5	345,1 =	336,6	417,1 =	406,6	489,1 =	478,1
202,1 =	200,12	274,1 =	269,7	346,1 =	337,6	418,1 =	407,11	490,1 =	478,12
203,1 =	201,12	275,1 =	270,4	347,1 =	338,8	419,1 =	409,1	491,1 =	479,10
204,1 =	202,10	276,1 =	271,4	348,1 =	339,9	420,1 =	409,13	492,1 =	480,10
205,1 =	203,10	277,1 =	272,9	349,1 =	340,5	421,1 =	411,1	493,1 =	481,11
206,1 =	204,10	278,1 =	273,7	350,1 =	341,4	422,1 =	411,15	494,1 =	482,10
207,1 =	205,5	279,1 =	274,6	351,1 =	342,4	423,1 =	412,16	495,1 =	48
208,1 =	206,5	280,1 =	275,3	352,1 =	343,5	424,1 =	413,14	496,1 =	48
209,1 =	207,4	281,1 =	276,4	353,1 =	344,4	425,1 =	414,11	497,1 =	48
210,1 =	207,11	282,1 =	277,1	354,1 =	344,19	426,1 =	415,8	498,1 =	48
211,1 =	208,6	283,1 =	277,11	355,1 =	345,12	427,1 =	416,5	499,1 =	487
212,1 =	209,7	284,1 =	278,12	356,1 =	346,11	428,1 =	417,5	500,1 =	488
213,1 =	210,8	285,1 =	279,10	357,1 =	347,11	429,1 =	418,9	501,1 =	489
214,1 =	211,12	286,1 =	280,7	358,1 =	348,6	430,1 =	419,12	502,1 =	490,
215,1 =	212,12	287,1 =	281,3	359,1 =	349,7	431,1 =	420,12	503,1 =	490,
216,1 =	213,13	288,1 =	282,1	360,1 =	350,5	432,1 =	421,12	504,1 =	491,
217,1 =	214,14	289,1 =	282,13	361,1 =	351,6	433,1 =	422,11	505,1 =	492,
218,1 =	215,5	290,1 =	283,11	362,1 =	352,5	434,1 =	423,12	506,1 =	493,7
219,1 =	216,4	291,1 =	284,10	363,1 =	353,3	435,1 =	424,12	507,1 =	494,5
220,1 =	217,5	292,1 =	285,11	364,1 =	354,5	436,1 =	426,1	508,1 =	495,8
221,1 =	218,2	293,1 =	286,8	365,1 =	355,3	437,1 =	426,12	509,1 =	496,8
222,1 =	218,12	294,1 =	287,2	366,1 =	355,12	438,1 =	428,4	510,1 =	497,11
223,1 =	220,1	295,1 =	287,13	367,1 =	356,9	439,1 =	429,3	511,1 =	498,8
224,1 =	221,1	296,1 =	288,11	368,1 =	357,7	440,1 =	430,2	512,1 =	499,9
225,1 =	222,1	297,1 =	289,7	369,1 =	358,8	441,1 =	431,4	513,1 =	500,5
226,1 =	223,2	298,1 =	290,4	370,1 =	359,5	442,1 =	432,4	514,1 =	501,10
227,1 =	224,1	299,1 =	291,7	371,1 =	360,8	443,1 =	433,1	515,1 =	502,12
228,1 =	225,1	300,1 =	292,7	372,1 =	361,7	444,1 =	434,1	516,1 =	503,10
229,1 =	226,1	301,1 =	293,4	373,1 =	362,3	445,1 =	434,14	517,1 =	504,11
230,1 =	227,1	302,1 =	294,1	374,1 =	363,3	446,1 =	436,1	518,1 =	505,10
231,1 =	227,16	303,1 =	294,11	375,1 =	363,15	447,1 =	437,2	519,1 =	506,4
232,1 =	229,4	304,1 =	295,8	376,1 =	364,14	448,1 =	437,17	520,1 =	507,4
233,1 =	230,2	305,1 =	296,6	377,1 =	365,14	449,1 =	438,11	521,1 =	508,7
234,1 =	231,2	306,1 =	297,3	378,1 =	367,1	450,1 =	440,1	522,1 =	509,7
235,1 =	231,13	307,1 =	297,14	379,1 =	368,2	451,1 =	440,10	523,1 =	510,7
236,1 =	232,12	308,1 =	299,2	380,1 =	368,13	452,1 =	441,9	524,1 =	511,4
237,1 =	233,13	309,1 =	299,12	381,1 =	370,1	453,1 =	442,9	525,1 =	512,6
238,1 =	234,12	310,1 =	301,2	382,1 =	371,3	454,1 =	443,9	526,1 =	513,3
239,1 =	235,8	311,1 =	302,3	383,1 =	372,2	455,1 =	444,11	527,1 =	514,8
240,1 =	236,8	312,1 =	303,3	384,1 =	373,2	456,1 =	446,3	528,1 =	515,9
241,1 =	237,8	313,1 =	304,3	385,1 =	373,13	457,1 =	447,4	529,1 =	516,11
242,1 =	238,9	314,1 =	305,5	386,1 =	374,12	458,1 =	447,11	530,1 =	517,7
243,1 =	239,10	315,1 =	306,5	387,1 =	376,3	459,1 =	448,11	531,1 =	518,7
244,1 =	240,14	316,1 =	307,3	388,1 =	377,3	460,1 =	449,13	532,1 =	519,6
245,1 =	241,15	317,1 =	308,1	389,1 =	378,5	461,1 =	450,14	533,1 =	520,5
246,1 =	242,11	318,1 =	308,11	390,1 =	379,1	462,1 =	451,10	534,1 =	521,1
247,1 =	243,11	319,1 =	310,1	391,1 =	380,3	463,1 =	452,6	535,1 =	521,13
248,1 =	244,9	320,1 =	310,13	392,1 =	381,6	464,1 =	453,5	536,1 =	522,12
249,1 =	245,3	321,1 =	311,9	393,1 =	382,1	465,1 =	453,12	537,1 =	523,11
250,1 =	246,4	322,1 =	312,6	394,1 =	382,12	466,1 =	455,1	538,1 =	524,6
251,1 =	247,8	323,1 =	313,7	395,1 =	383,7	467,1 =	455,12	539,1 =	525,7
252,1 =	248,8	324,1 =	314,7	396,1 =	384,5	468,1 =	456,10	540,1 =	526,10
253,1 =	249,5	325,1 =	315,8	397,1 =	385,6	469,1 =	457,10	541,1 =	527,8
254,1 =	250,3	326,1 =	316,10	398,1 =	387,1	470,1 =	458,5	542,1 =	528,2
255,1 =	251,1	327,1 =	317,5	399,1 =	387,15	471,1 =	459,3	543,1 =	529,1
256,1 =	251,14	328,1 =	318,8	400,1 =	388,12	472,1 =	460,4	544,1 =	529,13
257,1 =	252,13	329,1 =	319,8	401,1 =	389,11	473,1 =	461,6	545,1 =	530,11
258,1 =	253,9	330,1 =	320,11	402,1 =	390,7	474,1 =	462,12	546,1 =	531,7
259,1 =	254,12	331,1 =	322,5	403,1 =	391,6	475,1 =	463,8	547,1 =	532,5
260,1 =	255,10	332,1 =	323,3	404,1 =	392,6	476,1 =	464,9	548,1 =	533,3
261,1 =	256,6	333,1 =	324,2	405,1 =	393,4	477,1 =	465,10	549,1 =	534,4

C	P	C	P	C	P	C	P	C	P
[illegible]	535,1	622,1	601,8	694,1	671,12	766,1	742,16	838,1	818,5
[illegible]	536,4	623,1	602,7	695,1	672,11	767,1	743,15	839,1	819,5
[illegible]	537,2	624,1	603,8	696,1	673,6	768,1	745,1	840,1	820,5
[illegible]	537,13	625,1	604,4	697,1	674,4	769,1	745,16	841,1	821,4
[illegible]	538,12	626,1	605,4	698,1	675,4	770,1	747,5	842,1	822,5
[illegible]	539,7	627,1	606,4	699,1	676,1	771,1	748,6	843,1	823,7
[illegible]	540,8	628,1	607,6	700,1	676,10	772,1	749,12	844,1	824,2
[illegible]	541,7	629,1	608,3	701,1	677,5	773,1	751,1	845,1	824,12
[illegible]	542,7	630,1	609,8	702,1	678,1	774,1	752,3	846,1	825,5
559,1	543,9	631,1	610,5	703,1	678,14	775,1	753,2	847,1	826,7
560,1	544,5	632,1	611,5	704,1	679,11	776,1	754,4	848,1	828,11
561,1	545,3	633,1	612,7	705,1	681,8	777,1	755,6	849,1	830,5
562,1	546,1	634,1	613,10	706,1	682,2	778,1	756,1	850,1	831,5
563,1	546,9	635,1	614,10	707,1	683,1	779,1	756,8	851,1	832,5
564,1	547,9	636,1	615,7	708,1	684,4	780,1	757,9	852,1	833,7
565,1	548,8	637,1	616,9	709,1	685,1	781,1	759,1	853,1	834,8
566,1	549,7	638,1	617,12	710,1	686,1	782,1	760,2	854,1	835,7
567,1	550,3	639,1	618,11	711,1	687,2	783,1	761,3	855,1	836,9
568,1	551,2	640,1	619,9	712,1	688,4	784,1	762,3	856,1	838,1
569,1	551,13	641,1	620,6	713,1	689,4	785,1	763,1	857,1	839,3
570,1	552,15	642,1	621,9	714,1	690,7	786,1	764,1	858,1	839,11
571,1	553,13	643,1	622,8	715,1	691,7	787,1	764,12	859,1	841,3
572,1	554,7	644,1	623,10	716,1	692,6	788,1	766,4	860,1	842,10
573,1	555,5	645,1	625,3	717,1	693,6	789,1	767,3	861,1	843,14
574,1	556,9	646,1	625,18	718,1	694,10	790,1	768,1	862,1	845,2
575,1	557,8	647,1	626,9	719,1	696,2	791,1	769,3	863,1	846,5
576,1	558,8	648,1	627,8	720,1	697,4	792,1	770,8	864,1	847,8
577,1	559,4	649,1	628,10	721,1	698,2	793,1	771,5	865,1	848,10
578,1	560,1	650,1	629,11	722,1	698,15	794,1	772,6	866,1	850,1
579,1	560,12	651,1	630,14	723,1	699,15	795,1	773,7	867,1	851,1
580,1	561,7	652,1	631,11	724,1	700,12	796,1	774,9	868,1	852,1
581,1	562,5	653,1	632,16	725,1	701,10	797,1	775,7	869,1	853,3
582,1	563,2	654,1	633,14	726,1	702,11	798,1	776,14	870,1	854,5
583,1	564,2	655,1	634,13	727,1	703,15	799,1	777,15	871,1	855,13
584,1	565,4	656,1	635,15	728,1	704,13	800,1	779,1	872,1	856,13
585,1	566,2	657,1	636,12	729,1	705,10	801,1	780,2	873,1	858,3
586,1	567,1	658,1	637,12	730,1	706,8	802,1	781,2	874,1	859,9
587,1	567,13	659,1	638,11	731,1	707,7	803,1	782,6	875,1	860,8
588,1	568,11	660,1	639,7	732,1	708,7	804,1	784,3	876,1	861,12
589,1	569,8	661,1	640,7	733,1	709,9	805,1	785,3	877,1	862,13
590,1	570,6	662,1	641,7	734,1	710,10	806,1	786,3	878,1	864,1
591,1	571,5	663,1	642,11	735,1	711,8	807,1	787,2	879,1	865,1
592,1	572,3	664,1	643,7	736,1	712,7	808,1	788,1	880,1	866,9
593,1	573,3	665,1	644,7	737,1	713,10	809,1	789,2	881,1	868,1
594,1	573,9	666,1	645,7	738,1	714,11	810,1	790,4	882,1	868,12
595,1	574,6	667,1	646,5	739,1	715,1	811,1	791,5	883,1	869,14
596,1	575,8	668,1	646,15	740,1	716,1	812,1	791,17	884,1	871,5
597,1	576,8	669,1	648,1	741,1	717,7	813,1	792,13	885,1	872,6
598,1	577,5	670,1	648,14	742,1	718,6	814,1	793,10	886,1	873,7
599,1	578,2	671,1	650,1	743,1	719,7	815,1	794,7	887,1	874,10
600,1	579,3	672,1	650,11	744,1	720,8	816,1	795,6	888,1	875,9
601,1	580,3	673,1	651,14	745,1	721,11	817,1	796,8	889,1	876,14
602,1	580,17	674,1	652,11	746,1	722,14	818,1	797,8	890,1	878,1
603,1	582,2	675,1	653,10	747,1	723,10	819,1	798,7	891,1	879,3
604,1	583,4	676,1	654,11	748,1	724,13	820,1	799,4	892,1	880,3
605,1	585,1	677,1	655,11	749,1	725,12	821,1	800,6	893,1	881,3
606,1	586,4	678,1	656,7	750,1	727,1	822,1	801,7	894,1	882,3
607,1	587,7	679,1	656,16	751,1	727,18	823,1	802,8	895,1	883,4
608,1	588,5	680,1	657,7	752,1	729,5	824,1	803,14	896,1	884,7
609,1	589,6	681,1	658,8	753,1	730,11	825,1	804,10	897,1	885,2
610,1	590,5	682,1	659,9	754,1	731,13	826,1	805,14	898,1	887,3
611,1	591,5	683,1	660,12	755,1	732,13	827,1	806,13	899,1	888,1
612,1	592,6	684,1	661,10	756,1	733,12	828,1	807,15	900,1	889,4
613,1	593,6	685,1	662,10	757,1	734,8	829,1	808,15	901,1	890,5
614,1	594,2	686,1	663,12	758,1	735,6	830,1	809,16	902,1	891,1
615,1	595,2	687,1	664,11	759,1	735,14	831,1	810,13	903,1	892,1
616,1	596,2	688,1	665,10	760,1	736,14	832,1	811,12	904,1	893,2
617,1	596,14	689,1	666,10	761,1	737,15	833,1	812,14	905,1	894,7
618,1	598,2	690,1	667,9	762,1	738,13	834,1	813,16	906,1	895,3
619,1	599,2	691,1	668,12	763,1	739,10	835,1	815,3	907,1	896,5
620,1	599,12	692,1	669,13	764,1	740,12	836,1	816,1	908,1	897,7
621,1	600,10	693,1	670,15	765,1	742,1	837,1	817,1	909,1	898,7

C	P	C	P	C	P	C	P	C	P
910,1 =	899,9	960,1 =	954,13	1010,1 =	999,2	1060,1 =	1044,1	1110,1 =	1098,7
911,1 =	900,6	961,1 =	956,1	1011,1 =	999,12	1061,1 =	1045,3	1111,1 =	1099,4
912,1 =	901,10	962,1 =	957,4	1012,1 =	1000,8	1062,1 =	1046,1	1112,1 =	1100,7
913,1 =	902,12	963,1 =	958,6	1013,1 =	1001,7	1063,1 =	1047,2	1113,1 =	1101,11
914,1 =	903,10	964,1 =	959,7	1014,1 =	1002,5	1064,1 =	1048,5	1114,1 =	1103,2
915,1 =	904,10	965,1 =	960,6	1015,1 =	1003,2	1065,1 =	1049,8	1115,1 =	1104,2
916,1 =	905,15	966,1 =	961,9	1016,1 =	1003,14	1066,1 =	1050,9	1116,1 =	1105,5
917,1 =	906,13	967,1 =	962,8	1017,1 =	1004,12	1067,1 =	1051,11	1117,1 =	1106,8
918,1 =	907,14	968,1 =	963,10	1018,1 =	1005,10	1068,1 =	1052,11	1118,1 =	1107,9
919,1 =	908,11	969,1 =	964,10	1019,1 =	1006,5	1069,1 =	1053,11	1119,1 =	1108,13
920,1 =	910,2	970,1 =	965,9	1020,1 =	1007,5	1070,1 =	1054,9	1120,1 =	1109,12
921,1 =	911,3	971,1 =	966,9	1021,1 =	1008,3	1071,1 =	1056,2	1121,1 =	1110,13
922,1 =	912,5	972,1 =	967,7	1022,1 =	1009,3	1072,1 =	1057,6	1122,1 =	1111,16
923,1 =	913,8	973,1 =	968,5	1023,1 =	1009,13	1073,1 =	1058,8	1123,1 =	1112,15
924,1 =	914,9	974,1 =	968,9	1024,1 =	1010,11	1074,1 =	1059,10	1124,1 =	1114,1
925,1 =	915,9	975,1 =	970,1	1025,1 =	1011,9	1075,1 =	1060,10	1125,1 =	1114,14
926,1 =	916,9	976,1 =	970,10	1026,1 =	1012,11	1076,1 =	1062,5	1126,1 =	1116,2
927,1 =	917,10	977,1 =	971,5	1027,1 =	1013,3	1077,1 =	1063,8	1127,1 =	1116,15
928,1 =	918,11	978,1 =	972,7	1028,1 =	1014,1	1078,1 =	1064,7	1128,1 =	1118,3
929,1 =	919,11	979,1 =	973,5	1029,1 =	1015,3	1079,1 =	1065,7	1129,1 =	1119,5
930,1 =	920,11	980,1 =	974,2	1030,1 =	1015,5	1080,1 =	1066,14	1130,1 =	1120,3
931,1 =	921,10	981,1 =	974,13	1031,1 =	1016,8	1081,1 =	1068,2	1131,1 =	1121,4
932,1 =	924,1	982,1 =	975,14	1032,1 =	1017,4	1082,1 =	1069,5	1132,1 =	1122,9
933,1 =	924,12	983,1 =	976,9	1033,1 =	1018,6	1083,1 =	1070,9	1133,1 =	1123,5
934,1 =	925,11	984,1 =	977,10	1034,1 =	1019,5	1084,1 =	1071,12	1134,1 =	1124,3
935,1 =	927,2	985,1 =	978,8	1035,1 =	1020,2	1085,1 =	1072,14	1135,1 =	1125,2
936,1 =	927,12	986,1 =	979,7	1036,1 =	1020,10	1086,1 =	1073,11	1136,1 =	1126,7
937,1 =	928,12	987,1 =	980,3	1037,1 =	1021,10	1087,1 =	1075,1	1137,1 =	1127,1
938,1 =	930,1	988,1 =	981,1	1038,1 =	1022,8	1088,1 =	1075,11	1138,1 =	1127,11
939,1 =	931,5	989,1 =	982,1	1039,1 =	1023,5	1089,1 =	1076,14	1139,1 =	1129,1
940,1 =	932,5	990,1 =	982,12	1040,1 =	1024,2	1090,1 =	1077,12	1140,1 =	1130,4
941,1 =	933,11	991,1 =	983,11	1041,1 =	1025,1	1091,1 =	1079,2	1141,1 =	1131,6
942,1 =	934,10	992,1 =	984,8	1042,1 =	1025,13	1092,1 =	1080,2	1142,1 =	1132,3
943,1 =	936,1	993,1 =	985,7	1043,1 =	1026,8	1093,1 =	1081,2	1143,1 =	1133,3
944,1 =	936,11	994,1 =	986,3	1044,1 =	1027,7	1094,1 =	1082,4	1144,1 =	1133,12
945,1 =	937,11	995,1 =	987,2	1045,1 =	1028,3	1095,1 =	1083,3	1145,1 =	1135,1
946,1 =	939,6	996,1 =	987,9	1046,1 =	1029,4	1096,1 =	1084,1	1146,1 =	1136,9
947,1 =	940,9	997,1 =	988,9	1047,1 =	1029,15	1097,1 =	1085,3	1147,1 =	1138,2
948,1 =	941,7	998,1 =	989,9	1048,1 =	1030,12	1098,1 =	1086,4	1148,1 =	1139,1
949,1 =	942,10	999,1 =	990,7	1049,1 =	1033,1	1099,1 =	1087,5	1149,1 =	1140,1
950,1 =	943,9	1000,1 =	991,2	1050,1 =	1033,10	1100,1 =	1088,8	1150,1 =	1141,3
951,1 =	944,5	1001,1 =	992,2	1051,1 =	1034,9	1101,1 =	1089,9	1151,1 =	1142,4
952,1 =	945,11	1002,1 =	992,8	1052,1 =	1035,10	1102,1 =	1090,7	1152,1 =	1143,6
953,1 =	947,1	1003,1 =	993,11	1053,1 =	1036,9	1103,1 =	1091,8	1153,1 =	1144,13
954,1 =	948,2	1004,1 =	994,7	1054,1 =	1037,12	1104,1 =	1092,9	1154,1 =	1145,10
955,1 =	949,8	1005,1 =	994,15	1055,1 =	1038,11	1105,1 =	1093,8	1155,1 =	1146,12
956,1 =	950,7	1006,1 =	996,1	1056,1 =	1039,11	1106,1 =	1094,11		
957,1 =	951,7	1007,1 =	997,1	1057,1 =	1040,10	1107,1 =	1095,8		
958,1 =	952,6	1008,1 =	998,1	1058,1 =	1041,12	1108,1 =	1096,11		
959,1 =	953,7	1009,1 =	998,11	1059,1 =	1043,2	1109,1 =	1097,15		